

٢٠١٣
بغداد
عاصمة الثقافة العربية

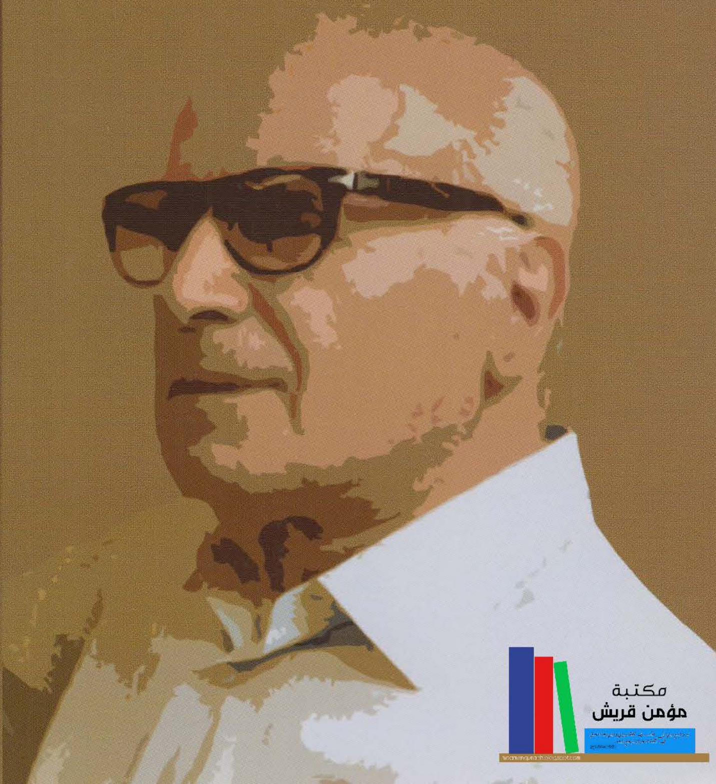
زروخي الشريف

الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة

العقلانية والتنوير

في الفكر العربي المعاصر

قراءة في مشروع ناصيف نصار



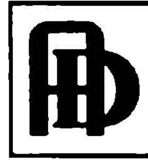


العقلانية والتنوير
في الفكر العربي المعاصر

العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر زروخي الشريف	الطبعة الأولى 2013م عدد النسخ: 2000 عدد الصفحات: 216

رقم الإيداع الكتب والوثائق في بغداد

895 لسنة 2013



دار ومكتبة عدنان

طبع - نشر - توزيع

بغداد - شارع المتنبي

بناية المكتبة البغدادية

07901785386 - 07707900655

07901312029 - 07813515055

Email: yaserbook@yahoo.com



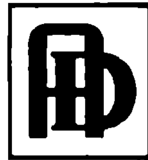
طبع الكتاب على نفقة وزارة الثقافة بمناسبة بغداد عاصمة الثقافة العربية لعام 2013

العقلانية والتنوير
في الفكر العربي المعاصر

قراءة في مشروع ناصيف نصار

زروخي الشريف

الرابطة العربية الاكاديمية للفلسفة



2013

الإهداء

أهدي هذا العمل :

إلى كل عقل حر جريء

إلى روح أمي الطاهرة

وإلى زوجتي الكريمة بوطغان نصيرة

وإلى أبنائي

ملاك الرحمان

ومجيب الرحمان

ومحمد صفي الرحمان

مقدمــة

إن تسارع الأحداث وتطورها في عالمنا يدفعنا كل مرة إلى مساءلة واقعنا واقع لا يدرك خارج الأزمات وتراكمها انه يعيش أزمة شاملة في توصيف الجابري "**اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية، مما يعني إعادة النظر في طرق التعامل مع الأزمة**"[1]. إلا أن هذه الأزمات والصدمات في الكثير من الأحيان كانت بمثابة المنبه الذي يثير العقل العربي لينهض ويندمج في صيرورة الفكر، لأنه لا يعرف الركود ولا يحق لأي كان أن يعلن موته، رغم الأوصاف التي قد تلحق به من تخلف وتقليد ورجعية وخارج التاريخ.

إنه يعلن في كل لحظة تاريخية عن حضوره وهذا الحضور أصبح هاجس كل مفكر يعاني مشكلات الواقع العربي. تلك هي عوامل الانبعاث التي تحرك العقل وتقلقه، لتأكيد الحضور بالعودة إلى الذات ومساءلتها بحثا عن ماهيتها، التي تميزها من أجل المساهمة في حركة الإبداع الفلسفي والبناء الحضاري، ولتجاوز وضعية الأزمة الراهنة إلى وضعية جديدة أفضل يقتضي "**التفكيك الواعي الهادف للوضعية القائمة المأزومة والشروع في عملية بناء جديدة، بمنطلقات واستشرافات جديدة**"[2].

تلك هي المهمة التي أنشغل رواد النهضة العربية بها عبر التاريخ خاصة المعاصرين منهم أمثال زكي نجيب محمود، طه عبد الرحمان، سلامة موسى، حسن خنفي، الجابري ومحمد أركون وغيرهم، حاولوا إحداث نقلة في الفكر العربي باستقطاب نماذج غربية متفاوتة القدرة على الاستيعاب حسب قدرة المتبني، والهدف ملاحقة العقل الغربي في

1- محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004، ص9.

2- محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص09.

قدرته على التعقيل والتحديث وقد عبر حسن حنفي عن هذا الانشغال في كتابه " مقدمة في علم الاستغراب" يقول "**أصبحت وظيفة العقل الأوروبي تحويل كل شيء إلى عقل حتى لقد اعتبر ماكس فيبر وهوسرل التعقيل أو التنظير إحدى السمات الجوهرية للوعي الأوروبي يتميز بها عن غيره من الشعوب**"(1). ولا يفهم من ذلك الدعوة إلى تماهي العقل العربي في العقل الغربي رغم قدرته على التجاوز المستمر لأشكال فقدت صلاحيتها.

إلا أن المتفق عليه أن أية حركة وتغير لن تؤتي ثمارها، إلا إذا كانت نابعة من مساءلة الذات لواقعها ومحاولة استيعابه واستيعاب مشكلاته الكبرى، وهذا يعني فشل كل محاولة استقطاب لنماذج الأخر لمساءلة واقعنا المتأزم، بل زادت تلك المحاولات من تعقيد الواقع فآل إلى التمزق والتشرذم والتفكك، حتى أصبح من الصعب حصر مشكلاته وتحديدها، هذه الوضعية واللحظة التاريخية التي يعيشها العقل العربي وواقعه، دفعت بالمفكر اللبناني "**ناصيف نصار**" إلى التفكير في آليات للخروج من وضعية القصور والعجز إلى حالة الإبداع وإحداث **نهضة ثانية** مختلفة عن تلك المحاولات السابقة والمعاصرة له (2).

وأية نقلة لن تتم إلا بعودة العقل العربي إلى ذاته ومساءلة واقعه، وممارسة النقد لكل منتوج تاريخي فلسفي، للتحرر من هيمنة العقل الغربي، لأن العقل الغربي نفسه قد قرر في لحظة تاريخية أن يمارس النقد الذاتي فهو السبيل للاختراق والتجاوز والتحرر، هذا هو طريق العقلانية عبر التاريخ. وهو ما تناوله "هيدجر" في أعماله وفي تفكيكه للعقل الحداثي يقول "**يمكن أن نعتبر أن النقد هو العلامة الفارقة للوعي الحداثي، ومبدأ كل المبادئ الحداثية كالتقدم والعقلانية والتقنية والعلم وغيرها**"(3).

و قد جعل ناصيف مهمة العقل ممارسة النقد، إذ به كشف لنا المفكر عن حقيقة خطاب النهضة العربي، ليخلص إلى أنه خطاب مسكون بخطاب الأخر الغربي في بنيته.

1- حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص ص443 - 444.

2- احمد عبد الحليم عطية: مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص. 07.

3- محمد الشكير: هيدجر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص16.

ذلك أن الإشكاليات التي إنهم بها كانت مطروحة عليه من خارجه، وهو ما يبرر الأبعاد الأيديولوجية في أي خطاب[1]، وقد ساهم هذا النوع من الخطاب في تغييب الكثير من الأسئلة الراهنة. لهذا يدعو الجابري إلى "**ضرورة تحقيق القطيعة مع طريقة التفكير التي يعتمدها العقل العربي في بناء خطابه في معالجة قضاياه، قضايا الواقع العربي والآمال العربية**"[2] أما الخطاب الذي يقدمه "**ناصيف**" فمبني على فرضيات مستقرأة من الواقع العربي الذي يعاني انفصاماً وانفصالاً، خطابا يجعل من الفلسفة أو العقل السبيل **للنهضة العربية الثانية**، التي تبدأ بالحرية وإمكانية التجاوز والاختراق في التاريخ إلى عالم الإبداع، إنها نهضة عقلية فكرية قادرة على تحرير العقل العربي من التصورات والرواسب التي ساهمت في تعطيل العقل وقتله.

إن الواقع العربي المرتهن يعيش لحظة بحاجة ماسة إلى إعادة بعث التفكير وإعادة التفكير في **العقل والعقلانية**، لأن كل ارتقاء مشروط بأنوار العقل، وفعاليته وتوظيفه توظيفا مغايرا، وإن أدركت الكيفية والدور تمكنت من الخروج وتجاوز وضعها إلى موضعتها أفضل، هذا ما يعرف بالعقلانية الجديدة، عقلانية معاصرة مغايرة للعقلانية القديمة، قادرة على التحول من إشكالية التراث وتحديات العصر إلى الإبداع الفلسفي.

إن غياب القول الفلسفي يعني غياب الحلول وهو ماعبر عنه برهان غليون في " اغتيال العقل" يقول: " **إن استمرار الأزمة هو أكبر دليل على انعدام البديل وضعفه، ولا نقصد بالبديل السياسي منه وإنما المشروع الاجتماعي الثقافي والسياسي**"[3].

وإذا سلمنا جدلا أن العقل الفلسفي يتشكل من خلال تاريخ الفلسفة فلابد أن نتعامل مع هذا التاريخ بعقلية نقدية، ولا نتعامل مع الأطروحات الفلسفية وكأنها بناء جاهز مكتمل. ولعل هذا ما ميز عقل الأنوار والحداثة في نظر المفكر الفرنسي توران يقول "**ما يميز الفكر**

1- انظر ربيع الدبس: في فضاء ناصيف نصار العقلانيمن كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص 28

2- محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص10

3- برهان غليون: اغتيال العقل سلسلة موفم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الجزائر، 1990، ص12.

الغربي، في أقوى لحظات تماهيه مع الحداثة هو إرادة الانتقال من الدور المحدود لعملية العقلنة إلى نكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولا، والذي لا يقوم العقل فيه بتوجيه النشاط العلمي والنفسي فحسب ولكنه أيضا يوجه حكم البشر وإدارة الأشياء"[1]. فلابد من قراءة التراث الفلسفي قراءة نقدية كمرحلة أولى ثم تأتي مرحلة البناء والتأسيس وإعادة الاستئناف، استئناف **النهضة الثانية إذ** يعد النقد أهم عامل وأداة لتحقيقها ولكن هذه المرة النقد يتجه إلى الذات بدل الآخر، في محاولة البحث عن حضور الفكر العربي المعاصر في عالم متغير باستمرار لا يعرف الثبات، يلغي منطق الثوابت والجمود، ولا يعترف إلا بالإبداع والإنتاج المعرفي.

و الملاحظ أن هناك قطيعة بين الفكر العربي المعاصر والواقع العربي، وهو ما ترجمه الجابري في قوله" **الثغرة الخطيرة التي تعاني منها النخبة العصرية في كثير من البلدان العربية، إن لم نقل كلها، هي غياب العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب** "[2] في جميع الميادين روحية، فكرية أو سياسية. وكل فكو لم يستوعب مشكلات عصره وعجز عن التواصل مع مشكلاته يظل يسبح في المثاليات، ورغم هذا فان **ناصيف** استطاع أن يسائل الواقع ويستوعب مشكلاته بالنقد والتحليل، ويقدم رؤية مشرقة لمستقبل الفكر العربي وواقعه، رؤية نابعة من الذات، تعتقد في الحوار والإبداع والاستقلال الفلسفي الفعال هو السبيل للحضور في عالم المتغيرات.

إنه يقدم تصورا جديدا لمفهوم النهضة، ولا يكتفي بوضع الإطار الدلالي للمفهوم، بل يضع بين أيدي المفكر العربي المعاصر أدوات وآليات فكرية ومنهجية للتعامل مع واقع جديد، أفرزته **ظاهرة العولمة** المتسارعة التي لم تستثن أي جانب من جوانب الحياة، مما يعني أن **مفهوم النهضة الثانية** يجب أن يشمل كل المستويات (الفكرية، التربوية والسياسية) لأن غياب التصور الشمولي واعتماد النظرة التجزيئية هو السبب في نظر برهان غليون إذ يقول **"إن السبب الرئيس لاستمرار هذا الانحباس أو المأزق التاريخي (. . .) هو غياب**

1- ألان تورين: نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص30.

2- محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر مرجع سابق، ص113.

الوعي الموضوعي بأبعاد المشكلة الاجتماعية والتاريخية وغياب الرؤية الواضحة والتصور السليم والتفسير المقنع الذي يخلق إرادة الفعل، ويفتح أفق العمل ويبعث في الإنسان الأمل"[1].

ويرتكز مشروع ناصيف نصار على مقولة التواصل النقدي بهدف التأسيس لنهضة عربية ثانية، نهضة تكون مغايرة للنهضة الأولى، التي استغرقت في تاريخ الفلسفة القديمة واستحكمت فيها المذاهب الغربية، فكانت النتيجة أن أصبح الواقع العربي في حالة تمزق وتشرذم، هذا الواقع الذي دفع بـ"ناصيف" إلى التنظير لفلسفة قادرة على التحرر من تاريخ الفلسفة وهيمنة الأيديولوجيات الغربية.

و يتخذ من "العقلانية النقدية المنفتحة" منهجا من خلاله يتواصل مع التراث الفلسفي الإنساني، محاولا كشف مدى تداخل الفكر الفلسفي بباقي الأنماط الفكرية الأخرى خاصة الفكر الأيديولوجي والديني، لأنه سبب تأخر الفلسفة في عالمنا العربي المعاصر، ومن بين مظاهر هذا التخلف غياب الفعل الفلسفي وانتشار الثقافة اللاعقلانية، في التعامل مع التراث من جهة وفي تفسير الواقع ومشكلاته من جهة أخرى، لهذا يمكن تقسيم المشروع النصاري إلى مرحلتين الأولى نطلق عليها مرحلة التواصل النقدي، وفيها يدخل المفكر في حوار مع كبار الفلاسفة ونظرياتهم، والثانية مرحلة التأسيس وفيها يعود إلى الذات. وسأحاول إثارة جملة من التساؤلات للإحاطة بالمشروع في أبعاده المختلفة.

كيف تنظر العقلانية النقدية المنفتحة لتاريخ الفلسفة الغربية أو العربيةوهل تتعامل معه وفق مقولة الصراع والجدل أم وفق مقولة التواصل والأفاق؟.

وما هي الآليات الفلسفية التي يقدمها ناصيف نصار لتجاوز التبعية للفكر الفلسفي الغربي والتخلص من هيمنة العقل الغربي واعتباره النموذج؟.

وتندرج تحت هذه الإشكالية العامة بعض المشكلات الجزئية أهمها:

- **ما هي مكونات العقلانية النقدية المعاصرة وما هي قضاياها الفلسفية ؟.**

1- برهان غليون: اغتيال العقل سلسلة موفم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الجزائر، **1990** ص**12**

• **كيف يمكن إعادة بعث التفكير العقلاني النقدي لاستيعاب الواقع الراهن ومشكلاته لتحقيق النهضة العربية الثانية ؟.**

• **ما هي مجالات ومستويات النقد، وكيف تتعامل العقلانية مع قضايا من مثل التراث، واللبرالية والعلمانية والعولمة والأيديولوجيةوالتيارات الفلسفية ؟.**

هذا ما حاولنا الوقوف عنده في هذه الدراسة المتواضعة مبينين أشكال التحول من تاريخ الفلسفة **إلى العقلانية النقدية المنفتحة**، كشكل من أشكال التواصل مع الذات والآخر، ومدى قدرة فلسفة ناصيف نصار على إحداث القطيعة والتواصل والاستيعاب والاختراق والنقد والتأسيس والتنوير.

ولتمكين القارئ من هذه الإشكاليات المتداخلة اعتمدنا بعض المناهج **كالمنهج المقارن والمنهج التحليلي والنقدي** على اعتبار أن نقد الذات بكل موضوعية هو ما نفتقد في مشاريعنا الفكرية. هذا بعرض مواقف بعض المفكرين والفلاسفة مع تحليلها ونقدها وتبيان طبيعة الجدل الحاصل بين الأفكار لأن بالجدل يرتقي الفكر. وسأركز على مشروع المفكر اللبناني ناصيف نصار كنموذج في العقلانية العربية المعاصرة انه مشروع جاد يشخص المشكلات ويقترح الحلول المناسبة هذا ما يجده القارئ أثناء تصفحه هذا الكتاب ودون إطالة أحيل القارئ إلى خطة العمل.

خطة مكونة من **مقدمة وثلاثة فصول، الفصل الأول** كان بمثابة مقاربة تاريخية للعقلانية، وتناولت فيه ضبط بعض المفاهيم كمفهوم العقل والعقلانية باعتبار كل بحث لابد أن يستهل بضبط مصطلحا ته، ثم مفهوم العقل في الفلسفة. وأوردت بعض النماذج من تاريخ الفلسفة من اجل تحديد معالم العقلانية كمنهج لا كفلسفات فاخترت أفلاطون في اليونانية والغزالي في الفلسفة الإسلامية على اعتبار أن عقلانيته تضاهي عقلانية أفلاطون، أما في الفلسفة الحديثة فتوقفت عند معالم عقلانية ديكارت باعتبارها لحظة تحول جذري في تاريخ أوربا ثم تطرقت إلى العقلانية النقدية لكانط لأنها استطاعت أن تؤسس لعصر الأنوار ولكل الثورات التي عرفها العقل البشري فيما بعد سواء كان عقلا علميا أم فلسفيا.

أما في المبحث الثالث فتناولت فيه عقلانية ناصيف نصار المفكر اللبناني صاحب مشروع فلسفي نهضوي هام والعناصر المكونة لها.

وفي الفصل الثاني كان تحت عنوان العقلانية النقدية المنفتحة بين مقولة التواصل النقدي والتجاوز، تناولت فيه مفهوم تاريخ الفلسفة، كما تناولت مفهوم الأيديولوجية وعلاقتها بالفلسفة والعلم والسياسة، محاولا التمييز بين هذه الأنماط الفكرية لان اختلاط هذه الأنماط والأشكال خطر على الفلسفة، وحاولت توضيح طبيعة العلاقة من خلال العودة إلى هيغل وكارل ماركس.

وتطرقت لنقد التراث السياسي وركزت على مدلول الأمة في التراث ومقولة النظام الكلي، لان نقد التراث السياسي مهمة يجب أن تقوم بها الفلسفة، ليتمكن العقل السياسي من تجاوز المقدس والتأسيس لنظرية قادرة على فهم أسباب تخلفنا السياسي، ومن ثم النهوض وإحداث التغيير. هذا الفصل أطلقت عليه بالمرحلة النقدية.

أما الفصل الثالث فعنونته بالعقلانية النقدية المنفتحة طريق النهضة الثانية. ويعد بمثابة مرحلة إعادة البناء والتأسيس ويندرج تحته ثلاث فصول، الأول حددت فيه مفهوم النهضة الأولى والثانية وشروط النهضة، أما في المبحث الثاني فتناولت فيه آليات النهضة الثانية والتي تبدأ بإعادة بناء مفهوم الحرية في عصر العولمة، وتأسيس المجتمع المدني ونشر ثقافة الانفتاح ورفض ثقافة التعصب. وهذا مشروط بالتربية فعن طريقها يمكن النزول بالفلسفة إلى الواقع وتشكيل الوعي، وتكوين العقل العلمي. وليحصل هذا لا بد من عقلنة السلطة السياسية، وهو ما تناولته في المبحث الثالث لان انتشار الوعي الفلسفي متوقف على مدى عقلنة النظام السياسي وفصل الدولة عن الدين.

وأدعوالقارئ إلى عدم التسرع في إصدارالأحكام، هذه أولى خطوات التفكير الفلسفي الواعي.

وآمل أن يكون هذا العمل بداية لأبحاث تنصب على الإنتاج العربي. وتسلط الضوء على الجوانب الهامة منه لكشف خفاياه، والتفكير في اللامفكر فيه.

الفصل الأول

العقلانية مقاربة تاريخية

المبحث الأول: العقل والعقلانيـة بين المفهوم والبنية

1 - في مفهوم العقل

2 - العقل في الفلسفة

3 - في مفهوم العقلانية

المبحث الثاني: المسار التاريخي للعقلانية

1 - في العقلانية اليونانية

أ - عقلانية أفلاطون

1 - نظرية المعرفة

2 - نظرية المثل

3 - النفس الإنسانية

4 - السياسة والأخلاق

تعقيب

2 - في العقلانية الإسلامية

أ - عقلانية الغزالي

1 - مفهوم العقل

2 - مراتب العقل

3 - حدود العقل ودوره في المعرفة

4 - اليقين عند الغزالي

5 - علاقة العقل بالنقل

تعقيب

3 - في العقلانية الحديثة

أ - عقلانية ديكارت(المنهج الديكارتي)

تعقيب

ب - عقلانية كانط(حدود العقل وحركة التنوير)

تعقيب

المبحث الثالث: في عقلانية ناصيف نصار

العناصر المكونة للمنهج النصاري

1 - العقل

2 - النقد

3 - الانفتاح

الفصل الأول
العقلانية مقاربة تاريخية

ليس القصد من هذه المقاربة الغوص في طبيعة العقلانية وفلسفتها وتجلياتها، وإن كان من الضروري توضيح مفهومها وتخليصها من طابع التقديس واعتبارها مفهوما كاملا ونهائيا، مساوقا للحقيقة واليقين.

وإنما الغرض هو الكشف عن مستويات وأشكال العقلانية وتمظهراتها في الفكر الإنساني، ومن ثم الفكر العربي، والعوائق التي تعيق نشاط العقل النقدي الحر في العالم العربي، وتحول دون تجاوز الواقع المتأزم.

وإشكالية العقلانية تتعلق أولا بالمفهوم ومدلولاته، والمبادئ التي تنبني عليها. وثانيا بأشكال تطبيقاتها عبر التاريخ، وثالثا الهجمات التي كانت تتعرض لها من قبل الفلسفات اللاعقلانية والنزعات المادية العلمية.

ولإدراك وضعية العقلانية النقدية المنفتحة وقدرتها على إشاعة الأنوار، كان لزاما الدخول في تاريخ العقلانية من خلال نماذج اعتقد أنها محطات هامة شكلت بعضها لحظات تحول في تاريخ البشرية، وشكل بعضها عائق كان سبب تأخر العقل الفلسفي وهذا مايدفعنا إلى التساؤل عن العقلانية والعناصر المكونة لها ؟ وكيف تطور المفهوم؟، وهل العقلانية كمنهج أصبح من الماضي أم الواقع بحاجة لهذا المنهج؟، وهل تستطيع العقلانية أن تصمد أمام هجمات الوضعانية العلمية؟، وماهي معالم العقلانية العربية المعاصرة ؟، وهل هي مجرد إحياء للعقلانية القديمة آم هي تجاوز لها؟، وللإجابة عن هذه التساؤلات لا بد من تتبع العقلانية في بعدها التاريخي لأن الفكرة ظاهرة تتطور عبر التاريخ.

المبحث الأول
العقل والعقلانية بين المفهوم والبنية

1 ـ في مفهوم العقل (Raison):

أ- لغـــة: ورد في اللغة العربية لفظ "عقل" مصدر الفعل "عَقِلَ" والمصدر يدل على حدث ما متحررا من الزمان والمكان، وقد يدل على اسم لا وجود لذات له في العالم الخارجي، لأنّ الحدث هو الفعل الذي يقوم به الفاعل[1]، وفي لسان العرب "**لابن منظور**" نجد عدة مرادفات، وهي لفظ مفرد جمعه "**عقول**"، مصدر لـ "**عقل**" "**يعقل**" "**عقلاً**" "**عاقلاَ**" و"**معقولاً**"، ويؤدي معنى التثبيت في الأمور، وأنه قوة يكون بها التمييز بين الحسن والقبيح، والعلم بصفات الأشياء، يقول: «**العقل هو التمييز الذي يميز به الإنسان من سائر الحيوان**»[2].

أما في الفرنسية، فقد تعرض الفرنسي "لالاند" في معجمه الفلسفي لمفهوم العقل، فيرى أن العقل(Raison) لفظ أشتق من الأصل (Rat)، ويماثلها بلفظ (art) وهي متفرعة من (ars) و(Artus) اللاتينيتين، وتعنيان كل ما يتناسق ويتجانس فيصبح متماسكا، و(ratio) قد تعني: منظومة أفكار مترابطة، وقد تشير إلى الحساب أو الاستدلال.[3]

1- نايف معروف، الإنسان والعقل، دار سبيل الرشاد، بيروت، الطريق الجديدة، ط1، 1995، ص 177.

2- ابن منظور، لسان العرب، مجلد2، تقديم عبد الله العلا يلي، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دراسات العرب، بيروت، (ب، ت) ص 845.

3- Lalande (André) Vocabulaire technique et critiquedela philosophie, PUF. Parisdelta, Beyrouth, 1996. P1160

-اصطلاحا: العقل (Raison) عند **"لالاند"** له عدة دلالات ومترادفات (العقل، والملكة والسبب والعلة) (Raison, croire, penser. Cause) ومن أهم المرادفات نذكر: **معرفة طبيعية**(raison: connaissance naturelle).

-فاعلية الروح(raison: l'activité de l'esprit).

-تنظيم المدركات(raison: la systématisation de connaissance).

ويرادف ملكة التمييز بين الخطأ والصواب، والخير والشر، والجمال والقبح، كما حدده **ديكارت**، والعقل نوعان عند **"لالاند"**: **عقل المكون** (La raison constituante)، **والعقل المنشئ** (La raison constituée)، يقول: «**يجب التمييز في العقل بين ما إذا اقترحت تسميته من نحو خمس وثلاثين سنة، العقل المنشأ والعقل المنشئ**»[1].

والعقل بهذا المفهوم هو جملة المبادئ الفطرية الثابتة كمبدأ الهوية وعدم التناقض، أو **"مجموع المبادئ القبلية"** (Apriori) المنظمة للمعرفة العلمية، وتتميز بكونها (المبادئ) ضرورية وكلية ومستقلة عن التجربة[2]، مما يعني أن "العقل" اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة المتكلمون على وجوه مختلفة، فيطلق على كل المكتسبات الإنسانية التي كونها بفعل التجارب، من الأحكام الكلية كما يراد به الانتظام في السلوك والتعرف.

ولفظ العقل يختلف حسب استخداماته وحسب اللحظة التاريخية، وحسب المذهب الفلسفي **فالمثالية** تعتمده بمعناه الجوهر المفارق المغاير للمادة، المدرك للصور المجرد للأشياء، التام التكوين والبنية (الثبات)، وفي **التجريبية تستعمله بمعناه العقل التجريبي**، نتاج الخبرة والتجربة، وتعداه إلى المعنى الآلي (العقول الإلكترونية)، والعقل الفلسفي والعقل العلمي والديني[3]، ويعرفه **"جميل صليبا"** بقوله: «**يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان، فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها**»[4].

1- لالاند أندري، العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1979، ص12

2- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي (عربي، انجليزي) مكتبة لبنان، ص 354.

3- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية، الانجليزية، الفرنسية، الألمانية، الإيطالية الروسية، اللاتينية، العبرية، اليونانية، مكتبة مدبولي القاهرة، ط3، 2000، ص536.

4- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، 1979، ص 84.

والمتفق عليه أن العقل جوهر بسيط وظيفتهاالإدراك والتجريد والتنظيم والتنسيق وإنتاج الأفكار والمعارف وملكة مميزة للإنسان عن الحيوان، لابد من معرفة طبيعته لاستغلال واستثمار إمكاناته.

2 ـ العقل في الفلسفة:

للعقل عدة دلالات حسب الاستعمال ويمكن توضيح ذلك من خلال

أ - العقل في الفلسفة اليونانية:

إن أول من استعمل لفظ "**اللوغوس**" (Logos) أو "العقل الكوني" هو "**هيراقليطس**" [540 - 480ق. م] من أجل تفسير نظام الكون تفسيرا عقلانيا بعيدا عن الفهم "**الميثولوجي**" و"**الأسطوري**"، وقد تصور "**هيراقليطس**" "**العقل الكوني**" La raison universelle، على أنه محايث للطبيعة ومنظم لها من داخلها[1]، فهو كالنور الإلهي يبث الحياة في الطبيعة والحركة الفعالة الهادفة، وهذا التصور هو إقرار بوحدة الوجود.

أما "**أفلاطون**" [420 - 347ق. م] فاعتبره ملكة أو قوة نفسية تتميز عن باقي القوى الحسية الخيالية والشهوانية والانفعالية، ويميزه عن النفس على أساس أن النفس هي مبدأ الحياة، وكل ألوان النشاط الحيوي[2]، ويستعمله "**أرسطو**"[384 - 322 ق. م] بمعنى أداة المعرفة أو "النفس الناطقة" وهو: «**القدرة على إدراك الصور الكلية والماهيات**»[3]، والعقل الأرسطي عقلان، **عقل نظري** يدرك الكليات، **وعقل عملي** يدرك الجزئيات، وكلاهما يطلب الحقيقة، فالنظري ينزل من المبادئ إلى النتائج، ليرتقي العملي من آخر نتيجةإلى أعلى مبدأ، فآخر طرف يهبط إليه النظري هو أول وسيلة يدركها العملي، و"**أرسطو**" يفرق بين أربعة أنواع من العقول: «**عقل بالقوة، بالفعل، مستفاد، فعال**».

1- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة بيروت، 1984، ص 18.
2- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، ج1، 1984، ص 73.
3- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1981، ص83.

هذا الفهم لملكة العقل انتقل إلى الفلسفة الإسلامية مع الفلاسفة المشائين فحافظوا على المعنى نفسه.

ب – العقل في الفلسفة الإسلامية:

لقد استعمل المسلمون مفهوم العقل بمعناه الأرسطي، فيستعمله "**الكندي**" «**جوهر بسيط مدرك الأشياء بخصائصها**» وفي "رسائل الكندي" يستعمل لفظ «**عقل بالقوة**» أما "ابن سينا" في "الإشارات والتنبيهات" فهو «**جوهر غير قابل للفساد**»، وفي بعض المواقع يعني به "**عـقل بالفعل** " في كتاب "النجاة" وهو نفس الاستعمال عند "**الفارابي**" [**259هـ – 339هـ**] [**872م – 950م**]، في رسائله لفظ يطلق ضد المادة، بمعنى قوة ناطقة من قوى النفس يعرفه بقوله: «**هو هيئة ما في مادة معدة، لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوة عقل، وعقل هيولاني، وهي أيضا بالقوة معقولة**»[1]

إذن مفهوم العقل في الفلسفة الإسلامية لا يختلف عن معناه في الفلسفة اليونانية، فهل يختلف معناه في الفلسفة الحديثة.

ج – العقل في الفلسفة الحديثة والمعاصرة:

إن العقل يستخدم بعدة دلالات، فيستعمله "**سارتر**" في كتابه "**نقد العقل الجدلي**" بمعنى "العقل الجدلي" Raison Dialectique ويقصد أن الفكر محكوم بالجدل. وتصادم المتناقضات. يؤدي إلى التجاوز والتغيير لأن الإنسان يهدف إلى تغيير ذاته وعالمه، والتغيير لا يتم إلا بالحركة الجدلية، لأن العلاقة بين الفكر والموضوع تتخذ شكل "البراكسيس"(Praxis).

أما في الفلسفة الألمانية فاستعمله "**كانط**" (Kant) بمعنى "**العقل العملي**" (Raison Pratique) وهو ملكة متعالية تتضمن المبادئ النسبية لكل فعل (أخلاقي).

1– الفارابي، المدينة الفاضلة، تقديم عبد الرحمان بوزيدة، موفم للنشر، الرغاية، الجزائر، **1990**، ص**75**.

ويوجد "**العقل النظري**"(Raison Pure) أو "العقل الخالص أو المحض"، وهو الملكة المتعالية التي تتضمن المبادئ القبلية للمعرفة وتؤسس بذلك للعلم.

و يستعمله "**باسكال**" (Pascal) بمعنى **العقل الهندسي**، ويلتمس المبادئ ومنهجه الشك ويرادف "القلب" يقول: «**إننا بالقلب نعرف الأصول والمبادئ الأولى التي لا برهان عليها سوى نفسها، وهي الزمان والمكان والأعداد. . .** »[1] و"**باسكال**" يميز بين نوعين من العقل "**منطق القلب**"(Logique du cœur) وهذا ما يتوافق مع ما ذكر في القرآن الكريم، وفيه أن القلب يفسقه (الأعراف **179**)، ويعقل (الحج**46**) ويطمئن (المائدة**113**).

ويقدم "**رايشنباخ**" تعريفا مغايرا للتعريف الكلاسيكي، بل يعد بمثابة نقد، ويحدد العقل تحديدا شيئيا يقول: «**يعبر عن حالة جسمية تدل على أنواع معينة من الاستجابات**»[2] ويعتقد "رايشنباخ" أن أية محاولة لتعريف العقل بعيدا عن هذا التصور هي محاولة فاشلة، وساذجة.

ومن هنا كان تحامل "ريشنباخ" على الفلسفة الكلاسيكية التأملية، التي توظف المنهج العقلاني، التأملي، الذي ساهمت به في تأخر البشرية من الناحية العلمية لعدة قرون. ومن مهام العقل عنده، إحداث الاتساق، يقول: «**العقل هو الأداة الضرورية لتنظيم المعرفة**»[3] والمقصود إحداث النظام وإدخال عنصر الانسجام بفعل الترجمة(ترجمة الإحساسات)، التي تأتي من الحواس، ودون العقل لا يمكن معرفة الوقائع ذات الطابع الأكثر تجريدا، أي أن مهمة العقل لا تقتصر على جانب التنظيم، وإنما تتعداه إلى بناء معارف مجردة كما هو الشأن في حقل المنطق والرياضيات، هذا التصور قد رفضه **لالاندفي** معجمه الفلسفي.

إن تعدد التعريفات لا يعني اختلافها فهي كما يقول "**زكي نجيب محمود**": «**تلتقي كلها في نقطة واحدة هي أن العقل اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص**

1- عبد المنعم الحفني، معجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع السابق، ص **538**.

2- ريشنباخ، هـ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة مصر، **1968**، ص**237**.

3- ريشنباخ هـ، نشأة الفلسفة العلمية، مرجع سابق، ص**80**.

يمكن تحديدها وتمييزها، والعقل ضرب من النشاط يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين»[1]

إذن العقل ملكة إنتاج المعرفة، وعقلنة عالم الموجودات، وقد عرفه "**الجابري**" بقوله: «**العقل أداة لإنتاج الأفكار**»، و"**الجابري**" يبدو متأثرا بالمفكر الفرنسي "**أندريه لالاند**" في تعريفه للعقل وحتى في تقسيمه له، يقول: «**أنه النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ**»[2]، وبهذا فالعقل ملكة مشتركة بين جميع الناس، وهو الخاصية التي تفرد بها الإنسان عن الحيوان.

ولكن يبدو أنه من الصعب تحديد مفهوم العقل فهو: «**ليس مجموعة من المبادئ المطلقة تعلو على التاريخ(. . .) إن العقل بالأولى فعالية وجدل(. . .) إنه تقنيات ذهنية**»[3] هذا يعني أن العقل ليس معطى جاهزا وإنما هو ملكة خاضعة لمؤثرات اجتماعية وثقافية وطبيعية، مما يجعل العقل ظاهرة تاريخية لا يمكن عزلها عن الموضوعات التي ينصب عليها من لغة وتاريخ وتجربة وسلوك ومعرفة.

إن هذه المقاربة لمفهوم العقل تبقى مقاربة ناقصة ما لم نتحدث عن استعمالات العقل، كمنهج فكيف تنظر الفلسفات العقلانية للمعرفة؟هذا ما سنحاول توضيحه لبيان الاختلاف أو الاتفاق بين الفلسفات في توظيف العقل كمنهج.

3- في مفهوم العقلانية:

بعد محاولة تحديد مفهوم العقل، والنتيجة المترتبة عن هذه المحاولة تكشف لنا أن العقل يفلت من قبضة المفهوم، لأنه ظاهرة تاريخية، وهو ينتج "**العقلانية**"، في محاولات عقلنة الوجود وإنتاج المعرفة، ولكن إذا كان كل بحث يفترض أن يستهل بتعريف مصطلحاته، فنحاول تقديم تعريف لمفهوم **العقلانية** (rationalisme)، وفك التعقيد الذي يكتنفه، وذلك

1- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي. دار الشروق بيروت لبنان. ط6. 1980. ص 309.

2- محمد عاد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق ص15.

3- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، العقل والعقلانية، دار توبقال للنشر بالمغرب، ط2، 2007، ص05.

بالبدء بالتعريفات الدقيقة، والنظر في النظريات الخاصة بالمفكرين الكبار الذين ألفوا التراث العقلاني.

أ - **المفهوم العام**: إن المفهوم العام **للعقلانية** يتضمن الالتزام بمقاييس العاقلية، كمطلب جوهري لأي نظام فلسفي، وهذا يعني أن كل الفلاسفة عقلانيون، ولكن من ناحية واقعية، ومن حيث المعنى الفلسفي لمضمون المصطلح قد يجعل الكثير من الفلاسفة خارج دائرة العقلانية، أمثال"**أرسطو**" وبعض فلاسفة التنوير والنهضة، في حين يمكن أن نعد "ليبنتز" فيلسوف عقلاني بكل وضوح، أما "**دافيدهيوم**" فلا ينتمي للعقلانية بكل تأكيد[1]، وسنأخذ بهذا المعنى في تصنيف الفلاسفة.

ب - **المفهوم الدقيق**: يعرفها "**لالاند**" بعدة تعاريف أهمها:

- « **إن الموجودات توجد بوجوب عقلاني**»: أي أن العقل هو الذي يعمل على إضفاء الإيجابية على الأشياء، وهذا هو تصور المذاهب العقلانية، في مقابل "التجريبية" (empirisme)، المشتقة من الكلمة اليونانية (empeirica)، تزعم أن المعرفة البشرية كلها تستمد من التجربة الحسية.

- وقد تعني معرفة يقينية تبنى على مبادئ قبلية واضحة، ترقى إلى البداهة، ولا تقبل الرفض والتفنيد، وهذا هو تصور كل من "ديكارت"و "سبينوزا"و "**هيغل**"، وهو المعنى الذي ساد القرن السابع عشر، أين تم استبعاد المعرفة الحسية.

وألحق "**لالاند**" مفهوم العقلانية بالمفهوم "**الكانطي**" الذي يجعل من "العقل": «**منظومة أسس كلية ومبادئ ضرورية تنظم المعطيات التجريبية**»[2]، أي أن اختبار المعرفة لا يتم إلا بالعقل والمبادئ الكلية الضرورية.

كما يستعمل "**لالاند**" عدة تعريفات لها مضامين ودلالات، فبعضها يوحي أن "**العقل**" نور طبيعي. وهذا يعني أن الثقة في العقل تستبعد بالضرورة اللاعقل، وكل المذاهب التي

1- جون كوتنغهام، العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، **1997**، ص**16**.

2- Lalande(André), Vocabulaire technique et critique de la philosophie Op. cit. p889

لا تستند للعقل في برهنتها، وخاصة المذاهب الدينية فلا يمكن الاعتراف بها إلا إذا تم عقلنتها وقولبتها عقليا ومنطقيا، و"**لالاند**" يستنبط عدة مفاهيم من المعقولية أهمها:

الاستدلال العقلي Raisonnement، وهو عملية إجرائية تستخدم في **الاستنتاج والاستدلال**[1]ومصطلح المعقولية (rationalité) هو صفة ملازمة لكل ما هو عقلاني، لأن "**العقلانية**" مذهب يعتمده أنصار العقل وهي "**العقلية**" أو "**التعقل**" الملائم باعتبار كل موجود معقول وكل معقول موجود[2]، هذا يجعل العقلانية فلسفة تقول بأولوية العقل ومن مسلماتها:

- المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية، لا عن التجارب الحسية.

- العقل شرط لكل معرفة، لأن المبادئ الضرورية تنظم المعطيات الحسية، "فالمثل" عند "**أفلاطون**"، والمعاني النظرية عند" **ديكارت**"، والصور القبلية عند "**كانط**"، متقدمة على التجربة. وإذا نظرنا إلى هذه "المثل" والمعاني والصور شرطا ضروريا كافيا لحصول المعرفة كانت "عقلانية مطلقة"، وإذا اعتبرت شرطا ضروريا فحسب كانت عقلانية نسبية".[3]

- القول بالمبادئ الفطرية، وهي نفسها معقدة، تعني أن الذهن مزود منذ الولادة ببعض المفاهيم الأساسية.

- الجبرية: وهي القول أن الفلسفة يمكن أن تكشف الحقائق الضرورية في الواقع.

- القول بأن قوانين العقل مطابقة للأشياء الخارجية، وهو ما عبر عنه "ديكارت" بقوله: «**فقوانين الطبيعة مساوقة بل مطابقة لقوانين العقل لأن الله جعلها كذلك**»[4] أي أن العقلانيةترى بأنه لا يوجد شيء خارق للطبيعة، لأن المعقول طبيعي.

- العقلانية تنزع لإسقاط ما هو خارق للطبيعة، وهذا ما يفسر الارتباط الوثيق بين تنامي المعرفة العلمية التي تحاول فهم الكون و"**الكوزمولوجيا العقلانية**"، والتداخل العميق

1- **لالاند أندريه**، الموسوعة الفلسفية، م3 ترجمة خليل أحمد منشورات عويدات بيروت، لبنان باري، ص **1170**.
2- **عبد المنعم الحفني**، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سابق، ص، **542**.
3- **جميل صليبا**، المعجم الفلسفي ج2، مرجع سابق، ص**91**.
4- **محمد عابد الجابري**، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص **20**.

بينهما، ولكن هذا لا يعني أنها شيء واحد، لأن العلم لا يبحث في قضايا الإنسان الكبرى، "**الميتافيزيقا، الكونيات الكوزمولوجيا**، أو الوجود في ذاته (**الأنطلوجيا**)، والغائية، الأخلاق" فالعالم قد لا نجده يعاني قلقا ميتافيزيقيا، فهو لا يصدر أحكاما قيمية.

ولقد تنامت العقلانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر في الغرب على شكل نسق ميتافيزيقي متكامل، وكانت البديل للدين لذلك يطلق المصطلح على الأحرار الذين قاوموا "الإكليروس والدين، "[1] ويعد القرن السابع عشر عصر العباقرة، فشهد ظهور "غاليلو" و"نيوتن" و"ديكارت" و"باسكال"، إنه قرن تأسيس الجمعيات، مثل "**الجمعية الملكية البريطانية**"[**1660**]، و"**أكاديمية العلوم الفرنسية**"[**1660**].

إن تنامي النزعة العلمية اليوم قد قلص دائرة استعمال مصطلح "عقلانية"، وحلت محلها مصطلحات مثل "إنسانية"و"إنسانوية" (Humaniste) و"مادية" (matérialiste)، ولكن تبقى الاستعمالات للمصطلح مختلفة، فقد يصنف "**جون ستوارت ميل**" على أنه عقلاني لاستخدامه المصطلح ونظرته العلمانية، ولكن في هذا البحث نحن نتناول المصطلحلا بمعناه العلماني، وإنما بمعناه الفلسفي والنظر للعقلانية كمنهج لا كفلسفات، هذا يجعلنا نميز بين العقلانية كمنهج يعتمد العقل ويثق في قدراته على المعرفة، وبين المذاهب التجريبية الوضعانية التي تثق في الواقع الحسي، وترتد إلى التجربة شأن "**جون لوك**" (J. Locke) و"**هيوم**" (Hume) لأن هذا التراث يمارس النقد والتشكك في العقلانية.

هذا يعني أننا ننطلق من الثقة في "**العقل**" كشرط مسبق لكل بحث فكري، ويعد "**سقراط**" أب الفلسفة قد دعا إلى استعمال "**العقل**" لفهم معتقداتنا وتصوراتنا ومفاهيمنا وإخضاعها للنقد، وأكد على استقلالية العقل والممارسة النقدية، وفي القرن (**4** ق. م)، عرف "**أرسطو**" الإنسان «**حيوان عاقل**»[2]، أي كائن مفكر عاقل له القدرة على تنظيم أفكاره،

1- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي حطاب (عالم المعرفة)، أكتوبر 1984، ص 120.

2- جون كوتنغهام، العقلانية، مرجع سابق، ص 13.

في شكل منطقي متماسك، ويؤكد في كتابه "الأخلاقيات"، أن سعادة الإنسان تكمن في "النظر"،وممارسة قدراته العقلية النظرية.

والمعقولية تمتاز بالاتساق والتماسك المنطقي، لكن **العقلانية** عبر الأزمنة كانت تتعرض للنقد فقد أقر"**فريدريك نيتشه**" بالجانب اللامعقول، والجانب الأشد ظلامية وانفعالية في وجودنا، بل اتهم "**سقراط**" بالانحطاط الناتج عن المبالغة في قدرات "العقل" والمنطق، هذه الهجمات على العقلانية كانت تتجدد دائما ولكن لم تؤدي إلى إعلان موتها.

إن محاولتنا الوقوف على **العقلانية** وتتبع تطوراتها عبر التاريخ لا يعني أننا نحاول التأريخ للعقلانية دون فحصها وتعريضها للنقد، وهذا لا يعني تجاهل "**الكرونولوجيا**"، ولكن إيمانا منا أن فهم أي فيلسوف أو فكرة، تقتضي امتحانها **النقدي المتواصل** وخلق جو جدلي مع المفكر وأفكاره، لكشف الفهم القاصر، خاصة الفهم الذي ينظر للعقلانية على أنها فلسفة تقتصر على النظر والتجريد، ويحاكمها محاكمة علمية.

وأعتقد أن **العقلانية** حاول تجاوزها العلم الوضعي، ولكن هذا نابع من جهل آلية عمل العلم، ولتجاوز هذا الإشكال لابد من تتبع التطورات التاريخية لمعرفة أصول العقلانية، من خلال نماذج في العصر الكلاسيكي، ثم نمضي لوصف نموها وتطورها في العصور الوسطى والعصور الحديثة، وننتهي إلى العقلانية العربية المعاصرة والعناصر المكونة لها من خلال "**ناصيف نصار**".

المبحث الثـــاني:
المســـار التاريخـــي للعقلانيـــة

1 ـ في العقلانية اليونانية:

إن من يعلن عن موت العقلانية ويتخذ لها عصرا لمخطىء، لأن الأفكار العقلانية، مازالت تمارس التأثير الملحوظ في الكثير من المجالات الفلسفية اليوم، وهذه الأفكار لم تنشأ من عدم، فلا يمكن فهم نظريات الكبار في القرن السابع عشر، دون الرجوع إلى التراث اليوناني، رغم ما نجده من تجديد في فلسفة "ديكارت"، فنجد إسهام "أفلاطون" واضح لأنه استخدم العقلانية كمنهج في نسقه الفلسفي، سواء في مجال المعرفة أو الأخلاق أو السياسة، ومن أفلاطون يبدأ بحثنا.

أ - عقلانية أفلاطون (Platon) [428 - 387 ق.م]:

إن العقلانية الأفلاطونية منبثة في نسقه العام، وهو يرى في الكون كتاب هندسة، والصانع مهندس، إنه نظام متناسق الأجزاء، لكن كيف يدرك الإنسان هذا النظام؟، هل عن طريق الإحساس أم العقل؟

يمكن تقسيم فلسفة "أفلاطون" إلى أربعة أقسام، ومن خلالها تحديد معالم العقلانية كمنهج.

1 - **نظرية المعرفة**: إن تصور "أفلاطون" للمعرفة وأشكال حدوثها، لا يختلف عن أستاذه "سقراط"، الـذي يرى في العقل مصدر معارفنا، لأنه مشترك وعـام هذا

بخلاف "السفسطائية"، "**فأفلاطون**" يبدأ بالاعتقاد أن هناك مبادئ فطرية قبلية سابقة عن كل تجربة، ولبلوغ المعرفة لابد من ممارسة التأمل في الذات وهو ما يعرف بـ "**الحدس**" أو "التذكر"، وهو الطريق إلى المعرفة[1]، هذا يعني أن أفلاطون يستبعد المعرفة الحسية، لأنها متغيرة لا تعرف الثبات، وكل ما يعرف حركة لا يمكن أن يكون سبيل المعرفة، وهذا الاعتقاد اتسمت به مواقف "**هيراقليطس**"، التبدل قانون الإحساس.

وكل شيء في هذا العالم لا يعرف الثبات، مما يعني صعوبة معرفة طبيعة الأشياء من قبل النفس. وحاول "**أفلاطون**" تأسيس المعرفة على المعقولات، أما دور الإحساس فيكمن في إيقاظ النفس من نومها، ولكن توجد معقولات مثل "الوجود، المشابهة، التباين، الهوية، التغير، الجمال، القبح، الخير، الشر. . ." «**لا تدركها النفس بطريق الحواس (. . .) لأن النفس تحاول تذكر علمها الأبدي الذي كان لها قبل أن تتصل بالجسد**»، [2] هذا يعني أن العالم العقلي هو موطن النفس الأصلي والحقيقي عالم متحرر من الزمان والمكان.

والمعرفة تتم بالتدرج من العالم المحسوس إلى المعقول، وهذا ما يجعلنا نقول إنه مؤسس العقلانية، لأنه يؤكد على: «**أن المعرفة الحقيقية تقتضي الانتقال من العالم الحسي إلى عالم المعقولات**»،[3] هذا هو الجدل "الأفلاطوني" القائم على التقابل بين عالم الظلام وعالم النور، عالم الجهل وعالم المعرفة، بين الفناء والخلود، التغير والثبات، الحواس والعقل، ويكمن في الارتقاء من العالم الحسي نحو العالم الحقيقي، ارتقاء تدريجيا، يبدأ بالترفع من مجرد المظاهر إلى الأشياء، ومن الأشياء إلى المعاني المجردة، مثل المعاني الهندسية، والرياضية، كحقائق ضرورية، لا تستمد أو تستنبط إلا من "العقل" لأنها غاية في الوضوح والبداهة.[4]

1- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984، ص72.
2- جميل صليبا، محاضرات في الفلسفة العربية من أفلاطون إلى ابن سينا، ط4، (دت. ت)، ص 27.
3- جون كوتنغهام، العقلانية، مرجع سابق، ص 27.
4- مجموعة من المؤلفين، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، القاهرة مصر، 1998، ص 169.

وتناول **أفلاطون** نظرية المعرفة من خلال أسطورته المشهورة "**أسطورة الكهف**" فيها افترض عالمين، عالم المعقولات (**المثل**) وعالم الأشياء (**المادي**)، فما هي المثل؟.

2 - **نظرية المثل**: إن نظرية المثل نجدها في كتابه "**الجمهورية**" والمحاورات المختلفة، ويعني بـ"المثال" (eidos) الحقيقة الثابتة وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغير،[1] مما يعني أن المثل الأفلاطونية هي موطن الحقائق الخالدة والصور المجردة، لا تعرف الفساد، إنها أزلية أبدية، في مقابل العالم المادي عالم الفساد، والإنسانية هي إحدى الصور الخالدة، أما الإنسان فهو متغير من حال إلى حال، والمثل هي مبدأ المعرفة، والمعرفة هي حالة ترقمن الرأي إلى العلم، بفعل الحدس لا الاستقراء والاستنتاج، وهي مبدأ الوجود. لأن الحقيقة ليست في المادة، بل في الصورة التي تشرق من "المثل"، إنها مبادئ الكليات العقلية الموجودة في الذهن في حين المثل موجودة خارج الذهن والعقل، وهذا يعني أن الكليات والمعقولات فوق فضاء الفكر، فمثلا هناك الأشياء "الجميلة"، وهناك "الجميل" في ذاته، الذي هو جميل على نحو خالد وتام، وهذا الجميل المختلف عن الأشياء الجميلة هو موضوع المعرفة الفلسفية.[2]

وموضوعات مثل الجميل في ذاته والمطلق، لا يمكن أن نصادفها في الواقع، ولا يمكن أن تكون موضوعا للمعرفة الحسية لأن طبيعة الحقائق (المثل) مجردة ونظرية، وسبيل إدراكها العقل الخالص، لكن لابد من تحرير العقل من الأهواء والرغبات الحسية الزائفة، ليتمكن من إنشاء معتقدات حقيقية حول العالم، وهذا هو طريق "الحكمة" التي تعني الارتقاء إلى عالم الحقيقة.

إن "**أفلاطون**" ينشد اليقين ويستبعد المعرفة التجريبية، من خلال افتراضه لعالمين مختلفين (عالم المحسوسات، وعالم المعقولات) ويسمي المعرفة التي مصدرها "الحس" بـ"الظن" (Doxa) أما المستمدة من العقل فيسميها بـ"العلم" أو "التعقل" (Noesis)[3]

1- **أميرة حلمي مطر**، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف مصر، **1988**، ص **169**.

2- **جون كوتنغهام**، العقلانية، مرجع سابق، ص **28**.

3- **أفلاطون**، الجمهورية. ترجمة جيلالي اليابس. موفم للنشر. وحدة الرغاية، الجزائر، **1990**. ص**307**. .

ويقول: «**على المرء أن يناضل لبلوغ الوقائع النهائية بممارسة العقل الخالص من دون أي عون من الحواس**»، [1] إن هذا الشعور الأفلاطوني كان له الأثر البالغ في العقلانية الأوروبية الحديثة، وسيأتي توضيح ذلك في محله.

وإذا كان أفلاطون ينظر إلى نظرية المثل كمبدأ للمعقولات والصور المجردة، فإن هناك مبدأ أعلى للمثل كلها، وهو مبدأ "**الخير الأعلى**" أو "**الله**"، إنه المثال الكامل والمعقول المطلق الذي يقوم بالتوحيدبين المثل وينظمها وينسقها.

يقول "جميل صليبا" نقلا عن أفلاطون: «**إن صورة الخير هي الحد الأقصى لكمال العالم العقلي، إننا لا ندركها إلا بالعناء الطويل، ولكن متى أدركناها، علمنا أنها العلة الأولى لكل ما هو جميل وحسن، ففي العالم المنظور تحدث النور والشمس، وفي العالم العقلي تولد الحقيقة العقل**»، [2] هذا يعني أن كل المعقولات تستمد حقيقتها من الخير الأعلى، والخير الأعلى يتصف بكل صفات الكمال، فهو واحد لا يقبل الكثرة والانقسام، لأنه لو تعدد لما كان خيرا أعلى، وهو بسيط لا يجري عليه التغيير، لأنه قديم وأزلي متحرر من الزمان والمكان، إنه يتمتع بالجمال المطلق، وهو سر الحياة، يقول: «**ماذا؟ أيريدون أن يقولوا أن هذا الموجود لا يفكر، وأنه ساكن، لا حياة، ولا حركة فيه، وأنه لا نصيب له من سمو العقل وقداسته**». [3]

إن الله ذات مفكرة وعاقلة ومتحركة، إنها وحدة في كثرة هذا بخلاف "**أرسطو**" الذي يجعل (الله) عقلا لا يعقل إلا ذاته، ومحركا لا يتحرك، إن الله أبدع العالم من غير زمان والعالم حادث والخير غالب على الشر، وهذا يعني أن النفس خالدة؟.

إن النظر في نظرية المثل الأفلاطونية يكشف أن "**أفلاطون**" قد تأثر بسابقيه فأخذ عن "الائيلين" فكرة الوجود المطلق وطبقها على المثل، وأخذ عن "**هيراقليطس**" فكرة التغير وطبقها على الأشياء المادية وأخذ عن "**سقراط**" نظرية المدركات العقلية وطبقها في المعرفة، ويمكن استنباط الخصائص العامة للمثل:

1- نقلا عن جون كوتنغهام، العقلانية، مرجع سابق، ص 30

2- جميل صليبا، محاضرات في الفلسفة العربية من أفلاطون إلى ابن سينا، مرجع سابق، ص 30.

3- المرجع نفسه، ص 33.

- وجودها من نفسها وهي أساس الموجودات.
- عامة لا خاصة.
- معاني مجردة وليست أشياء مادية.
- تمتاز بالوحدة، والذي يتعدد أفرادها (الجمال، الإنسان).
- جوهر الأشياء (الكمال).
- متحررة من الزمان والمكان وهي معقولة، ولكن مستقلة عن العقل وما يوجد في العقل صور لها. [1]

3 - النفس الإنسانية: يقسم "أفلاطون" النفس إلى قسمين:

القسم الأعلى وبه العقل كأداة لإدراك المثل، والقسم الثاني اللاعقل يجري عليه الفساد، وهو مقسم إلى قسمين - قسم الفضائل (شجاعة، شرف، العواطف النبيلة) والجزء الوضيع يشمل (الشهوات الحيوانية)، ويبدو أن **"أفلاطون"** قد ربط النفس بنظرية المثل من خلال التذكر والتناسخ. [2]

التذكر طريق المعرفة، لأن النفس في شوق لعالمها الحقيقي **"العلم تذكر والجهل نسيان"** ويقصد هنا تلك التصورات التي تدرك بالتفكير والعقل، وهذا يشمل الحقائق الرياضية، كونها مستقلة عن التجربة الحسية، وبهذا يكون قد ميز بين العلم الضروري والعلم المكتسب، وهي الفكرة التي نجدها فيما بعد عند **"ديكارت"** و**"كانط"**، أما التناسخ فيعني حلول النفس في البدن.

4 - السياسة والأخلاق: انطلق أفلاطون من نقده "للسفسطائية" التي تحتكم للذة، ورأى في موقفها حطا من قيمة الإنسان وتشويها للقيم الأخلاقية، لأنه يرى أن الفعل الأخلاقي هو النابع من الخير في حد ذاته، والعقل الأخلاقي يجب أن يكون نابعا من معرفة الخير لكن ما هو الخير؟.

1- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 111.

2- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص120.

يرى أفلاطون أن الناس ينشدون السعادة، والسعادة مكونة من أربع عناصر:

- معرفة طبيعة المثل.
- إدراك طبيعة العلاقة بين عالم المثل والعالم الحسي.
- الإطلاع على العلوم.
- الاستمتاع بلذات هذا العالم النقية، والترفع عن الرذائل.

إن اجتماع هذه العناصر يعني السعادة أو الفضيلة الفلسفية، وبلوغ هذا النوع من الفضائل يتم بالتدريج، ويقسم **أفلاطون** الفضائل حسب قوى النفس (الحكمة، العفة، الشجاعة)، وتقابل (القوة العاقلة، الشهوانية والفضية)، وتكامل هذه الفضائل والقوى يؤدي إلى الاعتدال والعدل وهو فضيلة الفضائل.

أما الدولة فيعتبرها جهازا سياسيا واجتماعيا ضروريا لتحقيق سعادة الناس، لكن قوانين الدولة يجب أن تكون صادرة عن العقل (الفلاسفة)، وهو يقر بأرستقراطية العقل، ويحدد عناصر الدولة وأولها "**العقل**" ثم "**القوة**" ثم "**العمل**" وتقابل (الحكام، الشرطة، العمال)، وهذا التقسيم هو تقسيم طبيعي، تابع لتقسيم قوى النفس، و**أفلاطون يجعل من** الفيلسوف حاكما، لكي يكشف اللامعقول في الحياة السياسية.

-**تعقيب**: إذا كان **أفلاطون** فيلسوف العقل والعقلانية، فلا شك هناك من اعتمد العقل في قراءة الوجود قبله فنجد "**بارمنيدس**" أول من فرق بين العقل والحواس، وإذا كان النسق الأفلاطوني يرتكز على فكرة "المثل" كمبدأ كلي وعام لتفسير كل شيء، فإن هذا المبدأ تعرض للنقد من قبل تلميذه "**أرسطو**" الذي رفض القول بفكرة الشمول، فالإنسان لا يمكن أن يرقى إلى الجوهر، ويرفض القول بالمطلق فالخير ليس شيئا مفارقا، بل لابد أن ينكشف في أشياء خيرة خاصة، وهو يدعو إلى الانطلاق في أي بحث من النظر في الأشياء المحيطة أو المعطاة.

وهذا يجعل "أرسطو" بعيدا عن العقلانية وأقرب إلى التجريبية، بل يعد أول من صاغ مسلمات التجريبية، "لا يوجد في العقل ما لم يكن في الحواس من قبل"، هذه المسلمة

توحي باستبعاد المعرفة القبلية وهو ما عناه "**أرسطو**": «**إذا لم يدرك المرء الأشياء إدراكا حسيا فلن يتعلم أو يفهم أي شيء**»، [1] لكن "أرسطو" يؤكد أن الحواس لا تفضي بنا إلى الحقائق والمبادئ الأولية أو المعرفة "**الإبستمية**" (Epsteme)، هذا يعنى بأن "**أرسطو**" لم يستطع التحرر مطلقا من "**أفلاطون**".

إن المعرفة الأفلاطونية معرفة متعالية عن الواقع، وهذا أدى إلى تكوين اعتقاد لدى العقلانية الحديثة، بأن المعرفة يجب أن تتجاوز العوارض، وتتعامل مع الحقائق الضرورية، وتترتب عن هذا التصور، أخطاء منطقية، ومغالطات، لأن القول بأن ثمة صلة ضرورية بين المعرفة والحقيقة شيء، والقول بأن المعرفة يجب أن ترتبط بالحقيقة الضرورية شيء مختلف لأن افتراض أن الطرح الأول يستلزم الثاني، ينطوي على مغالطة، والمشكلة الثانية متعلقة بالحقائق الرياضية، لأن الحقائق الرياضية حقائق افتراضية، وهذا لا يجعل منها حقائق مطلقة، غير مشروطة عكس ما ذهب إليه "**أفلاطون**".

وكذلك إذا نظرنا إلى النسق الأفلاطوني وجدناه يعتمد عقلانية شبه مغلقة، ارتبطت باليقين والرياضيات سبيل ذلك، لأنه رأى أن الطبيعة نظام رياضي، مما يجعل الفلسفة الأفلاطونية فلسفة متعالية مغرقة في التجريد تقدم الفكر على المادة، والوعي عن الواقع، وهذا لم يمنع من جعل العلم جزءا من بنية النسق الفلسفي العام.

إن فلسفة "**أفلاطون**" فلسفة اليقين والحقائق المكتملة والمتماسكة، إذ لا يمكن الفصل بين فلسفة المعرفة وفلسفة الوجود. [2] كل هذا يجعل النسق الأفلاطوني غير قابل للإنتاج، مؤمنا بالنهائية، مسلما بالحقيقة الثابتة، غير معترف بتغيرها عبر الزمن، الأمر الذي عرض هذه العقلانية للنقد من قبل الكثير من الفلاسفة أمثال "**باشلار**"، الذي قرأ هذه الفلسفات قراءة نقدية واعية، فإذا كانت هذه هي وضعية العقلانية في الفلسفة اليونانية. فما هو حالها في الفلسفة الإسلامية؟.

1- جون كوتنغهام، العقلانية، مرجع سابق، ص39.

2- سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، 1989، ص 18.

2- في العقلانية الإسلامية:

إن النزعة العقلانية فلسفة يتعاظم دورها من عصر لأخر، ولكل عصر ميزاته وخصائصه التي تحدد طبيعة التفكير فيه، وإذا أتينا على ذكر "**العقلانية الإسلامية**" في العصور الوسطى - فلا شك - يقودنا الحديث عن عقلانية "**الفارابي**" و"**الغزالي**" و"**ابن رشد**"، هؤلاء استطاعوا خلق عالم مفاهيمي فعال، قادر على استيعاب الوضعية التي عاشوها، عالم عقلاني نحن بأمس الحاجة إليه اليوم، ولكن سنركز على عقلانية **الغزالي** وخصائصها، إيمانا منا أن**الغزالي** فد تميز بعقلانية تضاهي عقلانية **أفلاطون**، وهذا لا يعني تغييب بعض النماذج وإنما لصعوبة تتبع كل النماذج في عرض بسيط.

فما هي معالم عقلانية الغزالي؟ وهل اعتمد العقلانية بوصفها فلسفة أم بوصفها منهجا؟.

1 - عقلانية الغزالي:

أ - **مفهوم العقل**: إن عقلانية الغزالي منبثة في جل أعماله، فقد تناول القوة العاقلة ضمن مبحث النفس، واعتبر أن النفس الإنسانية تتميز بتملكها لقوة "العقل"، ودور هذه القوة يتجلى في جملة النشاطات التي إذا فككها الباحث، «**عرف أن مقتضيات العقل من أرفعها وأعلاها، فينظر بعين التعجب، كيف يخدم بعضها البعض خدمة ضرورية، عليها فطرت، ولا تستطيع مخالفة أمر الله تعالى فيها**»، [1] إن القوة العاقلة أشرف القوى وهذا ما نجده في عمله "إحياء علوم الدين" أين يستعمل" العقل" بعدة دلالات منها:

-العقل هو الملكة التي تميز الإنسان عن باقي الحيوانات، وبه يتم إدراك العلوم النظرية يقول: «**الوصف الذي يفارق الإنسان به عن سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية والفكرية**».[2] إن العقل ملكة بها يتم إدراك عالم الأشياء، ومعرفة العلوم الضرورية.

1- الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر، ط1، ، 1964، ص210.
2- ـــــ، إحياء علوم الدين، بقلم الدكتور بدوي، طباعة دار البيان العربي 1957، ج1، ص 84.

ويراد به: «**العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز، بجوائز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بان الاثنين أكبر من واحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد**».[1] هذا النص يوحي لنا أن "العقل" ملكة فطرية مزودة بمبادئ تجعلنا ندرك الحقائق الضرورية، كالحقائق الرياضية والمنطقية، وقد يراد به تلك العلوم المستفادة من التجارب، كما قد يعني الملكة التي تعمل على تهذيب الغريزة وقمع الشهوات.

ومن خلال هذه المعاني التي يقدمها "الغزالي" حول تصور العقل يمكن تقسيم العقل الغزالي إلى قسمين:

1 - **العقل بالطبع**: المقصود به البنية الفطرية من مبادئ تمكن الإنسان من إدراك الحقائق الضرورية.

2 - **العقل المكتسب**: وهو بنية تستفاد من التجارب.

إن هذا التصور نجده بوضوح في فلسفات "**كانط**" و"**باشلار**". و"**الغزالي**" حاول الاعتماد على "**القرآن**" و"**الحديث**" لتأكيد هذا التعريف والتقسيم كقوله تعالى: ﴿**وَليتذكّرَ أولوا الألباب**﴾[2] وغيرها من الآيات الدالة على مكانة العقل يقصدها "**الغزالي**" لتمييز العقل عن باقي قوى النفس، وبيان مكانته وتخصيصه بصفة التدبير والإدراك، ويوضح لنا "**الغزالي**" مكانة العقل من خلال تقسيم النفس الإنسانية إلى قسمين:

أ) - **القوى العاملة**: تعتبر مبدأ تحريك البدن للقيام بالسلوكيات الجزئية الخاصة، إنها توجه الجسم وجهة الفضائل، وتجنبه الوقوع في الرذائل، إذن فضيلتها سياسة البدن.

ب) - **القوة العالمة**: وهي قوة نظرية خالصة، كلية مجردة عن المادة«**تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية، وهي احتراز عن الحس الذي لا يقبل إلا الأمور الجزئية وكذا الخيال**».[3]

1- المرجع نفسه، ص 85.

2- سورة (ص) آية (28)

3- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس بيروت، لبنان ط 1، 1983، ص 208، 209

ومن الواضح أن القوة العالمة هي التي يقصدها "**الغزالي**" بـ"**العقل**" في صورته النظرية، أما الجانب العملي فهو خاص بالقوة العاملة، إن هذا التصور لم يتجاوز فيه "الغزالي" الطرح "**الأفلاطوني**" و"**الأرسطي**"، ويتضح ذلك من خلال مراتب العقل.

ب- مراتب العقل عند الغزالي:

إن الغزالي في تقسيمه "العقل"، كان مقلدا لـ "ابن سينا" و"الفارابي"، وقد أقر بأربع مراتب وهي:

1 - **العقل النظري(الهيولاني)**: وهو قوة فطرية مهيأة للإدراك خالية من أي معرفة مكتسبة يجعل للصبي الصغير، لأنه مجرد استعداد بالقوة،[1] إنه يعبر عن مادة العقل.

2 - **العقل بالملكة**: دوره التمييز وفيه ينتقل العقل من القوة إلى الفعل، ويعبر عن اكتمال العقل "الهيولاني" ليصير عقلا بالقوة.

3 - **العقل المستفاد**: مختص بالمعرفة الحاضرة أو العلم الموجود بالفعل.

4 - **العقل الفعال**: ويتلقى المعاني من الأسباب الإلهية،[2] له القدرة على استحضار الصور العقلية، والمعاني المجردة.

وتوجد علاقة بين هذه الأقسام الأربعة، فكل عقل يسيطر على العقل الذي يسبقه ويخضع للعقل الذي يأتي بعده، فالعقل "المستفاد" وهو آخر العقول يسيطر على كل العقول الثلاث، وهناك تدرج يتوليالعقل "الفعال": »**والذي هو من نمط آخر، والمقصود به كل ماهية مجردة عن المادة أصلا**«،[3] يقوم هذا العقل بإخراج العقل "الهيولاني" من القوة إلى الفعل وهو«**عقل كوني خارج النفس الإنسانية يفيض عليها المعرفة، بحسب استعدادها لقبول إشراقه**»،[4]أي أن المعاني العقلية لا تختزن في النفس أو في البدن، بل توجد في ذات خارجة

1- المصدر نفسه، ص 209.

2- محمود قسام، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، دار المعارف العربية، القاهرة ط3، 1962، ص219.

3- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، مرجع سابق ص 210.

4- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، دار المعارف العربية القاهرة، 1980، ص189.

عنهما، تسعى النفس إلى الوصول إليها ومعرفتها وتمثلها، وبهذا الطرح يكون "الغزالي" صاحب نظرية عقلية توفيقية تجمع بين النظرية المشائية الأرسطو طاليسية، والأفلاطونية المحدثة.

ولقد اختلفت الآراء حول طرح الغزالي وقوله بإشراق للعقل "الفعال" المفارق للنفس الإنسانية، وهو "العقل" الذي يعتبره "ابن رشد" فيما بعد [520 هـ - 595 هـ] نوعا من النفس يختلف عن الأنواع الأخرى، والطريق إليه هو التجريد، تماما كما قال "أرسطو" رغم محاولة "الغزالي" إضفاء الصبغة الدينية في ذكر أحوال "العقل" في إيراده للآية التالية قوله تعالى: **﴿الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة، لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء، ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم﴾**. (1)

من خلال الآية يحدث "الغزالي" تقابل كالتالي:

- المشكاة تقابل العقل" الهيولاني".
- الزجاجة مثل للعقل بـ "الملكة".
- الشجرة هي مثل للعقل بـ "الفعل".
- "نور على نور" تقابل العقل "المستفاد" على نور العقل الفطري (الهيولاني). وهذه الأنوار مستفادة من سبب لها هو "النار" التي تمثل العقل "الفعال" المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية. (2)

إن هذا التمثيل والمقابلة نجدها في كتابة "**مشكاة الأنوار**"، مشبها المشكاة بالروح الحاس، والزجاجة بالروح الخيالي والسراج المنير بالروح العقلي، والشجرة بالروح

1- سورة النور آية (35).

2- **الغزالي**، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، شركة الشهاب للنشر والتوزيع -الجزائر- **1989**، ص**55**، **56**.

الفكري، [1] وهذه الأرواح والقوى والملكات ليست واحدة عند أصناف الناس بل متفاوتة ومتفاضلة، مما يعني أن الاستخدام العقلي للغزالي يستوجب اللجوء إلى الشرع، وهذا لا يعد انتقاصا من دور العقل، بل يؤكد أن العقل قوة عليا للنفس الإنسانية بها يحدث الإدراك وتحصل المعرفة، الأمر الذي يميز طرح الغزالي عن سابقيه من الفلاسفة المشائين.

ج - حدود العقل ودوره في المعرفة:

إذا كان العقل ملكة الفهم والإدراك فهل هو قوة مطلقة أم لها حدود؟. إن تصور الغزالي وطرحه المعرفي يختلف عن طرح الفلاسفة فهو يبتدئ، بتقسيم العلوم إلى قسمين:

1 - **علوم شرعية**: وهي العلوم المأخوذة عن طريق التقليد وتحصل بتعلم القرآن والسنة وبها كمال وصفاء القلب.

2- **العلوم العلية**: تحصل بالعقل وهي قسمان: ضرورية ومكتسبة.

أ- **الضرورية**: تشمل المبادئ العقلية الموجودة بالقوة، كمبدأ الهوية.

ب- **المكتسبة**: وهي المستفادة بالتعلم والاستدلال التجريبي.

والفرق بينهما يكمن في مرتبة "العقل" في كل منهما، أما عن طبيعة المعرفة ومجال صدقها فاعتمد الغزالي منهج "**الشك**" بهدف بلوغ اليقين، يقول: «**إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال**»[2]، ومارس الغزالي النقد والشك مبتدئا بالمذاهب السائدة في عصره، فتكشف له أنها متعارضة ومتناقضة ورد سبب تعارضها إلى فساد المنهج الذي اعتمدته – **منهج التقليد** - لأن التقليد في رأيه يزيف لنا الحقائق وأي رأي يستخلص من التقليد يكون عرضة للشك والتهافت يقول: «**إن صبيان النصارى لا نشوء لهم إلا على التنصر وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام**»[3].

1- ــــــــ، مشكاة الأنوار، دار المعرفة مصر، 1980، ص 03.

2- الغزالي، ميزان العمل، مرجع سابق، ص 409

3- ــــــــ المنقذ من الظلال، تحقيق وتعليق عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر 1984، ص 27، 26.

وبعد الشك في المعارف التقليدية والعقائد الموروثة انتقل إلى الشك في الحواس فتبين له أنها تخدعه وتضلله خاصة حاسة البصر، التي تبدي لنا الظل ساكنا غير متحرك، لكن عن طريق العقل ندرك حركته البطيئة، فكان العقل بمثابة الحاكم الذي فند المعرفة الحسية وبهذا حكم على المحسوسات بمثل ما حكم على التقليديات، وكشف أن الحواس لا تثبت أمام العقل.

فحاول البحث عن اليقين عن طريق العقل أو ما يعرف بالعقليات: «**التي هي من الأوليات كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في شيء واحد**»[1].

واضح من خلال هذا النص أن الغزالي يحتكم إلى المبادئ العقلية كمبدأ عدم التناقض وهي من طبيعة فطرية، تجعل من العقل مصدر كل معرفة وحقيقة وهو في غنى عن أي مساعدة خارجية في تحصيل المعرفة، لكن حدث وأن تدخلت المحسوسات ومارست الشك في أحكام العقل فتبين له أن العقل غير قادر على تحصيل المعرفة لوحده، لكن ما هو العلم اليقيني الواجب تحصيله؟.

د - اليقين عند الغزالي:

إن رحلة الغزالي لم تنته بالشك في إمكانات العقل بل تواصلت، لكن هذه المرة تبدأ بشروط أهمها: على كل طالب المعرفة والحقيقة نبذ التقليد، وأن لا يتقبل إلا ما تبين له أنه واضح وضوحا بديهيا، هذه الفكرة ستظهر عند "**ديكارت**" فيما بعد وسنعمل على توضيحها في إطار "**عقلانية ديكارت**"، هذا هو اليقين يقول: «**هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك**».[2]

إن الحقيقة الغزالية نور إلهي، قذفه الله في صدر الغزالي به تبين له أن المعرفة العقلية معرفة يقينية ومن ثم وثق في قدرات وقوى العقل.

1- المرجع نفسه، ص30.

2- الغزالي، المنقذ من الظلال، مرجع سابق، ص27.

والشرط الكشف وهو طريق بلوغ اليقين لا يحتاج إلى دليل وبرهنة لأنه: «**مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة**»[1]، هذا يعني أن اليقين الذي يبحث عنه الغزالي هو الذي يكون الكشف طريقه لا يرقى إليه الشك، وبهذا يكون العقل طريق إدراك الحقائق التي لا تستطيع الحواس تقديمها، ولكن يظل العقل بحاجة إلى نور إلهي، ليضطلع به على أمور تتجاوز الحقائق المنطقية والرياضية والطبيعية، وهذا النور الإلهي هو الذي يكسب المعرفة العقلية صفة البداهة والوضوح والبساطة، وهنا يتحول العقل إلى ملكة حكم تحاكم المعرفة الحاصلة بالتجربة. هذا يعني أن الغزالي يجعل من المعرفة التقليدية والحسية حدودا للعقل ولكن إذا كان العقل يحتل مكانة في فلسفة الغزالي، فهل يعني أن العقل الذي يتحدث عنه عقل لا يعرف الحدود؟ أم العقل الذي يتحدث عنه لا يستطيع التحرك خارج إطار الشرع؟.

هـ - علاقة العقل بالنقل:

يؤكد الغزالي أن للعقل حدودا لا يمكن اختراقها وتجاوزها، وهو يرد على من يدعي أنهم توصلوا إلى معرفة عالم الإجرام عن طريق العقل، يقول: « **إن هذه خيلات لا حاصل لها، وأن أسرار ملكوت السماوات لا يضطلع عليها بأمثال هذه الخيالات، وإنما يطلع الله عليها أنبياءه وأولياءه على سبيل الإلهام لا على سبيل الاستدلال**». [2]

إن هذا النص يؤكد فيه "**الغزالي**" على قصور العقل وعجزه عن إدراك الحقائق المتعالية، كما يعجز عن الإحاطة بصفاتلله، لذلك وجه نقدا لكل الفلاسفة (المشائين) الذين خاضوا في مشكلة الصفات الإلهية، والكثير من النصوص يصعب تتبعها وإيرادها، يفهم من خلالها أن الغزالي يضع حدودا للعقل، وهذا ما جعل البعض يعتقد أن "الغزالي" يكتفي بالكشف أو التصوف كبديل لسلطة العقل إلا أن هذا الفهم في رأينا فهم قاصر.

لأن الغزالي يرفض من يتخذ من العقل طريق المجادلة والمناظرة السفسطائية التي لا تخرج عن اللغو الكلامي، لأنه لا يذهب لحد رفض العقل، بل يصرح بوجوب اتفاق

1- المرجع نفسه، ص 32.

2- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف للنشر، ط3 1957، ص 57.

العقل والنقل أو الباطن والظاهر، وهذا ما عناه بقوله: «**فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور**». [1]

إن"**الغزالي**" لا يتصور التناقض بين العقل والشرع، بل يؤكد الترابط والتواصل بينهما لأنهما متحدان كون الشرع عقل من الخارج والعقل شرع من الداخل، وبهذه المقاربة التي يقدمها "**الغزالي**" يرد على من قدس العقل واعتقد في مطلقتيه "كالمعتزلة"، يقول: «**ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وإن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر**»[2].

إن "**الغزالي**" يخص العقل بالمعرفة الكلية فقط، أما الشرع فخصه بكل المعارف الجزئية والكلية، لهذا العقل لا يستغني عن الشرع خاصة في مسائل النبوة، لأنها تتجاوزه كما يعجز عن إدراك أحوال الماورائيات، هذا القصور يحاول العقل تجاوزه بممارسة التأويل، إذ يرى "**الغزالي**" أن الاختلاف الموجود بين المفسرين حتمي، لأن القرآن يوجد فيه المحكم وهو ما يعرفه الرّاسخون في العلم، والمتشابه ما ينفرد به الله تعالى بعلمه.

إن "**الغزالي**" يدعو إلى إعمال العقل إذا تبين أن هناك تعارض بين العقل و"النص"، لإزالة الأوهام والأهواء والميول المذهبية، التي من شأنها أن تجعل من ألفاظ النصوص مجردة، رموزا تكرس لصالح مذهب أو طائفة، والتجاوز يجب أن يكون وفق منهج عقلي وأدلة منطقية لأن "**النص**" ما هو إلا تعبير عن مراد العقل ومفصح عن إرادة حرة لا متناهية، لهذا لابد من البحث في الدلالة اللغوية لإدراك المطلوب، إن "**الغزالي**" يعتمد على العقل في وضع تصور فلسفي لكن دون الارتماء في مقولات القطعية والنهائية.

ونخلص إلى القول أن الغزالي قد تميز في مقاربته الفلسفية والمنهجية التي اتسمت بالنزعة "العقلانية" عموما واتخاذها منهجا في بحثه عن الحقيقة، من خلال ممارسة الشك، وبهذا يكون فعلا مهد لمنهج "الكوجيتو" "**الديكارتي**"، إلا أن **الغزالي** ورغم محاولاته

1- ــــــ، إحياء علوم الدين، ج1، مرجع سابق، ص 88

2- ــــــ المعارج، مرجع سابق، ص 60

التوفيقية بفي وفيا للصوفية كمنهج ومذهب، وما يعاب على الغزالي أنه حاكم الفلسفة والفلاسفة محاكمة فقهية، محاكمة من خارج الفلسفة وليس من داخلها، إنه يضع للعقل حدودا يعجز عن اختراقها، وهذا ما يتضح من خلال المجالات التي طبق فيها المنهج العقلاني:

1) المنطق: إن التصور الذي يقدمه "الغزالي" حول المنطق لا يختلف عن معناه الأرسطي، إذ يرى أنه ضروري للتفكير السليم، ويعده "وسيلة للتغلب على كل خداع من جانب الحس والوهم"[1]. أي أن المنطق يمكن العقل من التمييز بين صحيح الفكر وخطئه، وهو ضروري لكل العلوم العقلية والشرعية، لهذا المنطق لا يعد محل اختلاف وجدل عند المسلمين، و"**الغزالي**" يدعو إلى اعتماده في البرهان الحقيقي، ويعتبر من الذين أدخلوا المنطق للعالم الإسلامي محافظا على مبناه وصيغته "**الأرسطية**"، والمنطق ليس له علاقة بالدين من حيث التكفير لا من قريب ولا من بعيد، ومن ينكر المنطق يثبت قصور الفهم والإدراك.

2) **الإلهيات**: تعرض **الغزالي** لمواقف الفلاسفة المتعلقة بالإلهيات، مبدعا إياهم في مسائل ومكفرا إياهم في مسائل أخرى، واعتبر جلّ المواقف مخالفة للشرع، لأنهم لم يعتمدوا الشروط المنطقية في طلب الحقيقة، ومن أهم المسائل التي خالف فيها الفلاسفة (مسألة حدوث العالم أو قدمه، مسألة صدور العالم عن الله، مسألة علم الله، مشكلة الأسباب والمسببات، مسألة البعث).

في هذه المسائل تتضح مكانة العقل عند **الغزالي**، فرفض فكرة الزمان اللامتناهي وأقر بحدوث العالم، [2] وهذا ما رفضه "ابن رشد" في كتابيه: "التهافت" و"فصل المقال"، ورأى بقدم العالم، متأثرا بأرسطو مفندا لحجج الغزالي ووصفها بالضعف والتهافت. [3]

1- محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو مصرية، ط1997،3، ص148.

2- الغزالي، تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص 95.

3- يوحنا قمير، المتهافتان: ابن رشد والغزالي، دار المشرق: بيروت: 1983، ص 20.

تعقيب: يعد "**الغزالي**" أبرز من حمل عبارة النور والأنوار شحنة فلسفية هادفة، وكشف أن موضوع التنوير لاتستقل به الحضارة الغربية، بل إنه عريق في تاريخ الحضارات، وتختلف وتتناقض حوله المواقف بالنظر إلى الوضعيات الثقافية والحضارية التي أنتجتها، وماقدمه "الغزالي"دليل على انه كان هناك تنوير في الفكر العربي قبل الغرب بستة قرون تقريبا، ويمكن حصر فكرة التنوير كما تناولها "**الغزالي**" فيما يلي:

- المعرفة العقلية عاجزة لوحدها عن إدراك الحقيقة.
- المعارف لا تأتي من العقل بل إليه بنور الهي.
- العقل لا يستطيع تناول القضايا الميتافيزيقية.
- العقل محدود بحدود الشرع.
- النظر في حقائق الدين ليس مباحا للجميع بل لخواص الخواص من الناس، وهم أهل الوجدان والعرفان.

إن هذا الموقف لا يمكن عزله عن الوضعية الثقافية والتاريخية والسياسية والدينية التي عايشها "**الغزالي**"، فلقد كانت القضية الأساس المطروحة آنذاك على الفكر العربي الإسلامي تختلف اختلافا تاما عن قضية الحرية الفكرية التي أنتجتها الوضعية الحضارية الغربية في القرن الثامن عشر، وقد أدى الظرف التاريخي الذي عايشه "**الغزالي**" إلى تعطيل الفكر الفلسفي.

لان رفض "**الغزالي**" لمواقف الفلاسفة هو رفض لقوة العقل المجرد من الشرع على معرفة هذه المسائل، وهنا تبرز نزعته الأشعرية التي تجسد محدودية العقل، وبهذا الموقف والمقاربة التي قدمها الغزالي، يكون قد ساهم في تأخر العقل الإسلامي لعدة قرون (أكثر من خمسة قرون) لأنه طرح مشكلة الدين من الفلسفة، ففتح باب التكفير عانى منه الفلاسفة، وقد حاكم الفلسفة من خارج الفلسفة، وليس من داخلها، في حين السؤال الذي طرحه ديكارت هو سؤال: كيف يتحرر العقل من الدين؟.

3- في العقلانية الحديثة:

إن العقلانية الحديثة يؤرخ لها بعصر الأنوار في القرنين (17 - 18م) عصر التأسيس لمذاهب فلسفية قادرة على إحداث التجاوز، لما كان سائدا في العصور الوسطى من تغييب للعقل وإقصاء للعقلانية، إنه عصر دفع بالمجتمعات الأوروبية إلى اتخاذ القرار لتجاوز لحظة الظلام واختراق"**الإكليروس**". (1)

عصر عرف سيطرة العقل وانفتاحه، ووعي الإنسان لذاته، وإدراكه لإمكاناته التي تجعل منه قادرا على تحديد مسار حياته في التاريخ، لقد قرر الإنسان الأوروبي وضع العقل في مقدمة الأدوات التي تتم بها المعرفة العلمية، والإيمان بالعقل يعني تعريض كل المعارف للشك والنقد، وهو ما فعله "**ديكارت**"، أي أن معالم العقلانية الحديثة قد بدأت مع "**رونيه ديكارت**"، فما هي معالم العقلانية الديكارتية؟، وماهو المنهج الذي اعتمده؟.

أ - عقلانية ديكارت: (**René Descarts** [1596 - 1650].

إشتغل أب الفلسفة الحديثة على الكثير من الأسئلة، منها سؤال المعرفة كيف أعرف؟. وجعله أساس فلسفته، وكان جوابه في كتابه "**مقالة الطريقة** " [1637 - methoddiscourse de la و"**تأملات مينافيزيقية** "(Meditations métaphysique - 1641) فيها وضع قواعد المنهج العقلاني، الذي أصبح فيما بعد سبيل الكثيرين، من أمثال "**مالبرانش**" (Malebranche) (1638 - 1715) بفرنسا و"**باروخ سبينوزا** (Barueh Spinoza) (1777-1972) بهولندا، و"**ليبنيتز**" (Leibniz) (1646 - 1716) بألمانيا.

وكان هدفه -"**ديكارت**" - «**نقل المعرفة وموضوعاتها من الكونيات الإلهية إلى الفيزياء، ومن نظام العلل الأولى إلى أنظمة الميكانيكا(. . .) والتخلي عن النظر بعين الله إلى العالم**». (2) و"**ديكارت**" بتأسيسية للمنهج العقلانيملأ عصره، لأنه استطاع بجرأة أن يتحرر

1- أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1999، ص14.

2- فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم بيروت. (د. ت) ص 195.

من قيود ورواسب تراكمت لعدة قرون حتى شلت حركة العقل وجعلت منه أداة في يد الكنيسة، كما تحرر من بواعث التجربة الحسية الأرسطية، ومن ثم أمكن "**لديكارت**" محاكمة الآراء المضللة التي تعيق حركة الفكر والعقل في قراءة الواقع قراءة عقلانية[1] ورفض كل معرفة من خارج العقل.

إن هذه اللحظة إنبعاث التفكير العقلاني والإيمان بقدرة العقل على بلوغ ماهيات الأشـيـاء. وبـهـذا يـكـون "**ديكارت**" قـد مهد لعصر يـعـرف **بفلسفة الأنـوار** (La philosophie des Lumieres)، وهذا العصر الذي انتشرت فيه المعارف العلمية والحركات الفلسفية المتحررة عرف فيه الإنسان الأوربي عدّة صراعات، وتناقضات بين الكنيسة والعقل. صراع ضد سلطة "**أرسطو**" (**384 - 322**ق م)، إنه صراع ضد الظلم والظلامية والاستعباد. [2]

إن "**ديكارت**" جعل من العقل الأساس لبلوغ الحقيقة التي ظل ينشدها لأن العقل ملكة مقسمة وموزعة بالعدل بين كل الناس يقول: «**العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس**»[3] هذا النص يوحي لنا بأن ديكارت يعتقد أن العقل قوة بإمكانها معرفة الحقائق وبلوغ اليقين، ومن ثم يجنبنا الشكوك والتخمينات الناتجة عن خداع الحواس. وإذا كان عقل ديكارت عقل مشترك فهو قادر على تأسيس المعرفة الموضوعية اليقينية[4] يقول: «**كل فرد يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية، حتى الذين يصعب إرضاؤهم بأي شيء آخر، ليس من عادتهم أن يرغبوا في أكثر مما أصابوا منه، وليس براجح أن يخطئ الجميعفي ذلك، بل الراجح أن يكون هذا شاهدا على أن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل وهي القوة التي يطلق عليها في الحقيقة اسم العقل. . . واحدة بالفطرة لدى جميع الناس**». [5]
من هذا القول يمكن الوقوف على الطريقة الديكارتية في البحث عن المعرفة.

1- آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة (د، ط) **1997**، ص **71**.
2- مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي (الحداثة وما بعد الحداثة)، مركز الإنماء القومي، بيروت ط1. **1990**، ص**56**.
3- رونيه ديكارت، مقال الطريقة، ترجمة جميل صليبا، موفم للنشر، ا لجزائر، **1991**، ص**3**.
4- نايف معروف، الإنسان والعقل، سبيل الرشاد، بيروت، ط1، **1995**، ص **88**.
5- رونيه ديكارت: مقال الطريقة، مرجع سابق، ص **03**.

1 - المنهج الديكارتي:

يعرف **المنهج الديكارتي بمنهج الأفكار الواضحة والبديهية يرفض كل معرفة تقليدية** ويشك فيها ويحاكمها محاكمة عقلية وهو سبيل اليقين، ويعرف بالمنهج الاستنباطي القياسي، فيه تم استبعاد المنهج الاستقرائي ليحيلنا إلى أفعال العقل وأهمها:

-**الحدس** (Intuition): وهو نور طبيعي وغريزة عقلية تمكن العقل من إدراك الحقائق إدراكا مباشرا يحصل دفعة واحدة، إنه نور عقلي بلغ من الوضوح درجة البداهة واليقين لايرقى إليها الشك لأنها تستبعد الحواس وأحكام المخيلة، هذا ما يجعل منها عملا عقليا خالصا. [1]

-**الاستنباط** (Déduction): وهو الفعل الثاني من أفعال العقل "**الديكارتي**" كطريق لبلوغ المعرفة، ويعد بديلا للاستقراء الذي يؤدي إلى معارف غير يقينية واستدلالات خاطئة وقد رأى"**ديكارت**" في "الاستنباط" الطريق الأمثل لأن الهندسة والحساب يستخدمانه، وفيهما يمكن الحديث عن اليقين لبساطة ووضوح العلمين، **يقول ديكارت: «لأن الأمر الذي** اتخذته من قبل قاعدة، وهو أن **الأشياء التي نتصورها بالغة الوضوح والتمييز صحيحة كلها، لم أتيقنه هذا اليقين»**، [2] إن هذه الثقة في علم الرياضيات جعلته يعتقد أن قضايا العلم يقينية لا احتمال فيها.

إن اليقين الديكارتي مبني على الشك أولا لأنه يرى بوجوب وضع كل معارفنا بين قوسين، أي المعارف والأحكام السابقة التي تلقيناها من معتقدات وأفكار وتصورات، وننظر ونتأمل في أنفسنا وذواتنا، لنعثر على ما في عقولنا من أفكار ومبادئ سابقة على تلك المعارف التي تلقيناها بالتلقي وسنكشف بأنها واضحة ويقينية. [3]

1- مجموعة من المؤلفين، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1998، ص 199.

2- رونيه ديكارت: مقال الطريقة، مرجع سابق، ص 50.

3- محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي، دار الأحد، بيروت، لبنان، 1974، ص 51.

إذا كان **ديكارت** يريد بلوغ اليقين الذي يجعل من معارفنا واضحة وبديهية لا تحتاج إلى استدلال وبرهنة، فإن طريق ذلك هو الشك لان الشك تفكير والتفكير دليل الوجود وبه اكتشف أولى القضايا التي لايمكن الشك فيها، تمثلت في اكتشاف وجود ذاته، يقول: **«أنا أفكر إذا أنا موجود»** "Je pense donc je suis" هذا هو **"الكوجيتو الديكارتي"**، من خلاله استطاع أن يوجه البحث اتجاه الذات بدل العالم الخارجي، وبهذا الكوجيتو أو المبدأ تمكن من بناء نظرية معرفية متكاملة تميزت بالتماسك والنسقية، تقوم على:

1 - فطرية الأفكار التي يولد بها الإنسان وهي بمثابة هبة إلهية يمكن للعقل إدراكها بسهولة لأنها بديهية لا يجد الخطأ سبيل إليها، مثل: الحركة والامتداد والشكل، وقد أشار **"ديكارت"** إلى ذلك في بعض رسائله حيث يقول: **«الأمور الفطرية عبارة عن المعلومات البدائية الأصلية التي نتوصل بها إلى سائر المعارف وهي قليلة جدا»**[1]، منبين هذه الحقائق التي يكون الحدس سبيلها، **"حقيقة النفس المفكرة"** و**"حقيقة الوجود الإلهي"**، فكما أثبت وجوده عن طريق التفكير أثبت وجود الله عن طريق إدراكه للكمال، وإدراك الكمال نابع من الشك كدليل على النقصان.

2 - وجود تصورات من إبداع الخيال في الذهن، وهو ما يعرف في **"عقلانية ديكارت"** بالأفكار الخيالية، مستوحاة من الواقع ومن الخبرة الحسية، لكنها لا تعبر عن ماهية وحقيقة الواقع التجريبي.

3 - وجود أفكار حسية تجريبية: وهي ترجمة لانفعالات.

إن العقلانية **"الديكارتية"** عقلانية تجريدية تؤسس للمعرفة على مقولة البداهة والوضوح وأولوية الفكر عن المادة، هذه الثنائية التي طبعت الفكر **"الديكارتي"** جعلت منه نسقا مغلقا لأن النتائج المترتبة عن المنهج الديكارتي تصير مكتملة ونهائية ومتسقة، إذ لا يمكن الفصل بين فلسفة المعرفة وفلسفة الوجود. [2]

1- نقلا عن العاملي، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص 96.

2- سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2 -منقحة ومزيدة - لبنان، 1989، ص 19.

إن عقلانية ديكارت استبعدت المعرفة الحسية وسلبها، أي قيمة معرفية وعلمية لأنها لن تكون ترجمة للواقع والحقائق ترجمة دقيقة[1] لأنها خداع حسيي، وقد مارس "ديكارت" النقد والشك على هذا النوع من المعرفة وحاول اختبارها عقليا يقول: «**كل ما تلقيته حتى الآن على أنه أصدق الأمور وأوثقها قد اكتسبته بالحواس أو عن طريق الحواس، غير أني وجدت الحواس خداعة في بعض الأوقات، ومن الحكمة أن لانطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا ولو مرة واحدة**». [2]

إذن الأفكار الديكارتية منها ما هو مكتسب ميزته التغير، ومنها ما هو فطري خاصيته البداهة والوضوح مثل: البديهيات الرياضية والمبادئ العقلية، كمبدأ الهوية والثالث المرفوع وعدم التناقض والسببية والعلية، ووجود النفس ووجود الله، كلها تمتاز بالثبات والصلاحية والمطلقية والضرورة، يقول ديكارت: «**أما الحساب والهندسة وماشابه، كلها من العلوم التي لا تنظر إلا في أمور بسيطة جدا وعامة جدا دون اهتمام كبير بمبلغ تحقيق هذه الأمور في الخارج أو عدم تحقيقها، فهي تحتوي على شيء يقيني لا سبيل إلى الشك فيه**».[3]

بهذا التقسيم يمكن القول أن المعرفة الديكارتية متنوعة المصادر، فمنها الصادرة عن الحواس نتيجة احتكاكها بالعالم الخارجي، ومعرفة مصدرها العقل نتيجة احتكاكه بالأفكار الحسية ومعرفة مصدرها الله، فطرية أو النور الطبيعي تمتاز بالوضوح.

إذن الفلسفة الديكارتية هي عودة إلى الذات والإرادة الإنسانية، ذات تحاول معرفة نفسها عن طريق الشك لبلوغ اليقين، ويمكن تحديد قواعد المنهج الديكارتي التي توجه العقل في البحث عن الحقيقة في أربع قواعد:

1) تجنب الأفكار المسبقة وعدم اعتبارالشيء حقيقيا عدا ما كان واضحا ومميزا.

2) تفكيك المسألة ما أمكن إلى أجزاء.

1- مهدى فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه(نظرة تحليلية ونقدية)، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1، 1983. ص113.

2- رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص 48.

3- المرجع نفسه، ص‌ص 51، 52.

3) التدرج من البسيط إلى المعقد.
4) اعتماد الإحصاء بهدف ضمان اكتمال النظام.

2 - تعقيب:

إن النسق **الديكارتي** نسق عقلاني انطلق من الفكر العقلاني الخالص، لاستنباط الحقائق اليقينية، نسق يبدأ من رفض كل الأحكام المسبقة والانطلاق من حقائق ضرورية لا تقبل الشك، لكن كيف يتحقق ذلك؟.

إذا كان **ديكارت** يبدأ من معرفة الوجود الذاتي إلى معرفة الله، فإن كل البراهين على وجود الله قد تهافتت، لأن البراهين عنده تبدأ من مقدمات وبديهيات، لكن الإشكال كيف نعرف أن هذه الفرضيات صحيحة؟. وديكارت يقول إننا ندرك صحتها بالبداهة لأنها متميزة، ولكن كيف نثق في مدركاتنا؟.

إن اعتماد العقل لا يمكن أن يعد ضمانا لمعارفنا، وهذا ما يعرف بمشكلة الدائرة الديكارتية، وهي التي تهدد المشروع والنسق بأكمله «**نحن لا نستطيع أن نثق بمدركاتنا الواضحة والمتميزة حتى نعرف أن الله موجود، ولكننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود الله من دون الاعتماد على إدراكاتنا الواضحة المتميزة**».[1]

إن جواب **ديكارت** يعتمد على افتراض قضايا بسيطة لا تحتاج إلى برهنة لأنها مبرهنة بذاتها، يمكن للعقل أن يكتشفها، لكن هذه القضايا البسيطة لا تصلح لبحث قضايا معقدة: (**الله، طبيعة الكون...**) ويبقى النسق الديكارتي نسق مغلق على ذاته لأنه يعتمد مقولة الأفكار الفطرية.

إلا أن هذا النقد لا ينسينا أن "**ديكارت**" يعد مكتشف الذات الواعية وإمكانات الإنسان وقدراته، إنه مؤسس "**العقلانية الحديثة**" فعلا، ولقد كانت لأفكاره أثر بالغ في فلاسفة أمثال "**ليبنيتز**"، و"**هيغل**" و"**كانط**"، وهذا لا يعني انتفاء الاختلاف داخل العقلانية بل يوجد اختلاف في تصورهم لطبيعة العقل، مما يجعل أسس **العقلانية** متنوعة والنتائج المترتبة عن تطبيقات العقلانية مختلفة، وهذا سيتضح مع عقلانية **كانط** النقدية.

1- جون كوتنغهام: العقلانية، مرجع سابق، ص 54.

ب - عقلانية كانط(Emman Wl Kant) [1724 - 1804]:

ارتبط اسم **كانط** بالعقلانية النقدية التي بدأت بنقد العقلانية الديكارتية الفطرية، فإذا كان "**ديكارت**" قد طرح سؤال المعرفة، فإن "**كانط** " حاول مساءلة العقل في حد ذاته وهذا في كتابه "**نقد العقل الخالص**"(Critique de la raison pure - (1781) "**ونقد العقل العملي**"Critique de la raison pratique ولكن ماذا يقصد "**كانط**" بالنقد؟، وما هو العقل الذي يريده "**كانط**"؟، ومن أين يستمد مبادئه؟.

1 - حدود العقل:

إن النقد **الكانطي** يهدف إلى كشف النقائص الموجودة في العقل، المتعلقة بالمبادئ الفطرية أو المتعلقة بإمكانية العقل ومحدوديته، ولكن يجب أن لا نفهم من النقد الكانطي، الجانب السلبي الهدام وإنما الهدف هو البناء وإعادة التأسيس. يقول: «**لا أقصد بذلك نقدا للكتب والمذاهب، بل نقدا لقدرة العقل بوجه عام فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إليها مستقلا عن كل تجربة، وتحديد مصادرها ومداها وحدودها، وكل ذلك وفقا لمبادئ**».[1] وبذلك يكون قد حل مشكلة إمكان أو عدم إمكان قيام ميتافيزيقا بوجه عام.

في هذا النص حاول **كانط** أن يبين مجالات العقل ومحدوديته، وإضعاف حجج العقلانية الميتافيزيقية التي تدعي إمكانية معرفة الحقائق والواقع النهائي، لأن العقل لا يقدم لنا معرفة عن الميتافيزيقا، وإمكانية العقل تظل مرتبطة بما تقدمه التجربة، أي أن الممكن لا يتجاوز الظواهر أو الوقائع الفيزيائية، القابلة للملاحظة والتجريب. أما القضايا الفيزيائية فمتعالية عن التجربة، فهي تفلت من قبضة المعرفة والحكم العقلي،[2] لذلك فالنقد الكانطي نقد تحليلي، لا يحكم فيه العقل بل يحاول أن يظهر إمكاناته وقدراته،[3] إنه نقد يتوجه به العقل لذاته، مبينا الأسئلة التي يستطيع الإجابة عنها، بوصفه أداة للفكر، والأسئلة التي

1- إيمانويل كانط، نقد العقل المجرد، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د. ت)، ص186.

2- ـــــ مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة لأن تصبح علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسني ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، 1991، ص 110.

3- ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت لبنان، ط1، 1982، ص333.

تتجاوزه.[1] وهذا ما نجده عند "**عبد الرحمن بدوي**" الذي ينظر للنقد بمثابة إجراء وامتحان للعقل، بهدف معرفة قدرته على المعرفة والفحص والحكم على عناصر المعرفة.[2]

إن ممارسة "**كانط**" لفعل النقد أمكنه من تقديم تعريفين للعقل:

أ - التعريف الأول: حدد فيه الخصائص العامة من خلال قوله: «**الملكة أو القدرة التي تمدنا بالمعرفة القبلية**».

ب - التعريف الثاني: قسم فيه العقل إلى نوعين:

1 - **النظري**: «**الذي هو عبارة عن وعاء يحتوي على المبادئ المساعدة للإنسان على معرفة أي شيء، معرفة قبلية خالصة، وأن آلة العقل أو دالته هي مجموع المبادئ التي يمكن على أساسها تحصيل جميع المعارف القبلية الخالصة وتكوينها بصورة واقعية**».[3] ويتمحور هذا العقل حول المعرفة، لكن المعرفة العقلية لا ترقى إل الشيء في ذاته.

2 - **العقل العملي**: وهو ملكة القيم والغايات الأخلاقية، ملكة مميزة للخير عن الشر، والعقل النظري بدوره مقسم إلى ثلاث أقسام، أو قوى فكرية، **ملكة الحساسية** (La sensibilité) مصدر الصور القبلية (زمان، مكان) وهما صورتان ضروريتان للحساسية لتنقل لنا الأشياء كما تبدو لنا (Phénomène)، وبالصورتين القبليتين يمكن للحساسية إحداث الانتظاموالاتساق في الأشياء، ثم يأتي التوحيد بين الظواهر عن طريق "**ملكة الفهم**" (Entendement) وتستند على المقولات (Catégories)،[4] ووظيفتها التفكير بالموضوعات الـــواردة عن الحساسية، فتولد المفاهيم التي يسميها **كانط**

1- أوني شولتز، كانط، ترجمة أسعد زروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1975، ص124.

2- عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط، وكالة المطبوعات الجامعية، الكويت، ط1، 1977، ص 162.

3- ، المرجع نفسه، ص 54.

4- عبد الله محمد القلامي، نقد العقل بين الغزالي وكا نط، دراسة تحليلية مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 235.

"الاستطيقاالترنسدالية"، وتنكشف في كل المبادئ القبلية للحساسية وهي تحاول تجريد كل ما هو حسي، حتى يظل الحدس المحض، أو صور الظواهر.

ومن المقولات استنتج **"كانط"** أربع أنواع من الحكم حسب طبيعة الموضوع: **"الأحكام الكمية"** (Quantité) **والكيفية** (La qualité) **والإضافة** (La relation) **والجهة** (La modalité). أما الملكة الثالثة، فهي **"ملكة المبادئ"** أو **"ملكة العقل"**، وهي أسمى القوى، ووظيفتها هي تحويل المعارف الجزئية إلى كلية، وبها تنتظم المعرفة داخل النسق المنطقي.

وبهذا التقسيم يكون **كانط** قد استبعد المعرفة الحسية، كما يقول **"ول ديورانت"**: «**المعرفة لا تأتي عن طريق الحواس**»، [1] وهذا يعني أن العقل المحض هو عقل متعال عن التجربة والخبرة الحسية، فهو يعمل على توحيد المادة التي تلقاها من معطيات الإحساس، وقد حاول **"عبد الرحمن بدوي"** إعطاء تفسير لمعنى "نقد العقل المحض" بقوله: «**الفحص عن نظام الأسس القبلية ومقتضيات العلم السابقة في التجربة، وتحديد قيمتها في ضمان صحة التجربة**»، [2] هذا يعني أن العقل "الكانطي" عقل متعال مجرد يستمد مبادئه ومعارفه من ذاته قبل احتكاكه بالواقع والتجربة.

إنه عقل يتجه بالنقد لذاته، ليعرف حدوده في مجال الميتافيزيقا، ولكنه فعال في باقي العلوم كالرياضيات والعلوم الطبيعية، إنه فعال في تعامله مع الأشياء، ولكنه لا يستطيع النفاذ إلى ماهيتها، وما يعرف **بالنومان**(Noméne)، هذا ما يعرف بثورة **كانط الكوبرنيكية** (La revolution copernicienne) في حقل المعرفة، ثورة قلبت كل التصورات والأنظمة المعرفية، تأثر فيها "بنيوتن" مما جعله يعتقد أن العقل يعرض قوانينه على الطبيعة وليس العكس.

وإذا كان **كانط** قد أحدث **ثورة كوبرنيكية** في المعرفة، فقد أحدث ثورة في الأخلاق عندما جعل الإنسان هو المشرع للأخلاقيات[3] في كتابه "نقد العقل العملي"، أين يوضح أن

1- ول ديورانت، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص **333**.

2- عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط، مرجع سابق ص **163**.

3- كارل بوبر، بحث عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، **1996**، ص**166**.

"للعقل العملي" كذلك مقولة واحدة وهي **"الواجب"** (Le devoir) تتميز بالشمولية والمطلقية، غير مقيد، إنه متحرر، إنه فعل أخلاقي يخضع للعقل وللاستقلالية الإرادة (L'autonomie de la volonté) هذا يجعل الفعل الأخلاقي نابعا من الذات لا من خارجها، مما يجعل القانون الأخلاقي يرقى إلى قانون شامل، يقول **كانط**: «. . . **لكي نرسي دعائم الإلزام، ينبغي أن يتضمن القانون في ذاته ضرورة مطلقة**. . . ». [1]

وللعقل العملي كذلك **"مسلمات"** (Les pastulats)، فالواجب يستلزم **الحرية** (La liberté) وخلود النفس (L'immortalité de l'âme) ووجود الله(L'existence de Die) وهذه المسلمات لا يمكن البرهنة عليها لأنها موضوع اعتقاد وليس موضوع علم.

إذن يمكن القول أن **"كانط"** فيلسوف المعرفة وفيلسوف العلم وفيلسوف الأخلاق، إنه استطاع أن يعيد للإنسان موقعه وموضعه المركزي، يقول "**بوبر**": «**إنه بهذا يعيد للإنسان وضعه المركزي في عالمه الأخلاقي، وعالمه الفيزيقي على حد سواء، أسس كانط الأخلاقيات مثلما أسس العلم**»، [2] **إن كانط** حرر الذات من التبعية لأية سلطة، وجعلها حرة مستقلة في قراراتها وأحكامها.

2 – التنوير عند كانط:

لقد استطاعت "**عقلانية كانط**" أن تبث الوعي لدى الكثيرين، وعي بالتغير، ووعي بحقوق الإنسان والمساواة أمام القانون، والمواطنة العالمية والتحرر من خلال المعرفة، وبهذا يكون "**كانط**" قد أسس لعقل كوني وهو ما عناه "**روبير بلانشي**": «**لقد ساد في حضارتنا الغربية منذ فترة حديثة، وبدون جدال الاعتقاد في عقل كوني ثابت، وهو وقف على النوع الإنساني، وفي منأى عن تقلبات التاريخ**». [3]

أي أن العقلانية تمجد العقل وتعتبره مصدرالإدراك، لأنه ملكة كاملة لا تتغير، وهذا الذي جعل "**كانط**" يعتمد على العقل في تجاوز الأوضاع التي خلفتها العصور الوسطى،

1- كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر(د، ط) الجزائر **1991**، ص **213**.
2- كارل بوبر، بحث عن عالم أفضل، مرجع سابق، ص **166**.
3- . Blanchet Robert, La science actuelle et le rationalisme puf ,1973 P01

والتي كانت حالة ناتجة عن قصور العقل، وهو يثق في العقل، يقول: «**خروج الإنسان من حال كونه قاصرا، وتعني هذه الحالة أنه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين، وهو المسؤول عنها، لأن سببها ليس في الذهن، بل نقص في أخذ القرار، ونقص في الشجاعة، فكن شجاعا واستعمل ذهنك، هذا هو رصيد الأنوار**». (1)

من هذا النص نفهم أن العقل الكانطي عقل قادر على تجاوز الوضع باستيعابه وعقلنته، وذلك بتجاوز كل السلطات سواء دينية أو معرفية أو سياسية، يقول "**مطاع صفدي**": «**فقد أراد عصر التنوير أن يفصل بين الحقيقة والسلطة، إذ لا يمكن ضمان الحقيقة بمجرد ربطها بمرجعها السلطوي**». (2)

إذن فلسفة التنوير فلسفة حررت الإنسان من ذاته أولا، ومن الطبيعة ثانيا، يقول "**كارل بوبر**": «**أنا أعتبر أن كانط هو المدافع عن التنوير**»، (3) لأن التنوير هو محاولة الخروج من حالة القصور التي عاشها الإنسان بفعل القيود التي كبل نفسه بها، نتيجة سذاجته، وعدم استخدام ملكاته العقلية، وإذا كان **كانط** قد رفع شعار الأنوار فإن "بوبر" يقول: «**لا يمكن أن نكون جبناء عقليا، وفي نفس الوقت باحثين عن الحقيقة(. . .) لابد أن يتجاسر الباحث عن الحقيقة على أن يصبح حكيما، عليه ألا يخشى أن يكون ثوريا في مجال الفكر**». (4)

إذن فلسفة التنوير هي فلسفة يساهم فيها الكل دون استثناء، إنها فلسفة الإنسان ولعل من المساهمين في هذا المشروع "**ديدرو**" (Diderot) (1713 - 1784) و"**دلامبير**" (D'Alembert) (1718 - 1783)، بانجاز "القاموس المنهجي للعلوم والفنون والصناعات الفنية" ما بين (1751 - 1765)، وهو مؤلف مكون من (17مجلدا) يهدف إلى تنوير الإنسان بكل المعارف(5)، ويجد القارئ بعض أعمال **مونتيسكيو** (Montesquieu - 1679-1755)

1- بومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي (18)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص 70.

2- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي(الحداثة وما بعد الحداثة)، مرجع سابق، ص 234.

3- كارل بوبر: ، بحث عن عالم أفضل، مرجع سابق، ص 160.

4- المرجع نفسه، ص 217.

5- فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، (د ت)، ص 463.

و"فولتير" (Voltaire – 1694 – 1778) و"روسو" (Rousseau. J. J 1712 – 1778)، مقالات هؤلاء كانت هجمة على رجال الدين واللاهوت، فأصبح اللاهوت مسألة ذاتية عند "فولتير" ودعا إلى **«أن تصبح العقيدة قضية شخصية يتحمل فيها الشخص مسؤوليته أمام خالقه، ولا يحق لأحد أن يفرض تصوره للعقيدة على غيره»**. [1]

هذه الفلسفة التي تحمل تصورا مغايرا للإنسان وللوجود، تصورا نابعا من العودة إلى الذات، قد استطاعت أن تجعل فكرة الخلاص في الدين فكرة تتهافت، وهذا ما نجده عند "كون درسيه" [1743 – 1794]: **«يمكن للإنسان أن يتقدم تقدما لا حدود له باتجاه الخلاص الطبيعي الذي يتم على هذه الأرض وفي هذه الأرض وفي هذا العالم»**. [2]

إن هذا العصرهو عصر اكتشاف الأنا أو الذات الإنسانية، وهو ماعناه "هيدغر" [1889–1976]: **«إنه عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم»**[3] أي أن الإنسان بدأ يدرك تميزه واستقلاليته، وهذا منذ اللحظة "الديكارتية. أصبح يستمد الحقيقة من ذاته، كذات واعية، تملك الحقيقة، وقد استثمر الإنسان الأوروبي هذه الأفكار وحولها إلى ثورة علمية كانت بدايتها مع "غاليلي" و"نيوتن"، وقد نضجت مع "كانط".

ومنذ أن أعلن "ليبنتز" مبدأ "السببية" و"السبب المعقول"، أصبح العقل مصدرا للصدق واليقين، وطريقا للحقيقة والمعرفة لأنه القادر على كشف قوانين الطبيعة، هذه الثقة في العقل جعلت المجتمع الأوروبي الحديث يمتاز بالتماسك العقلاني[4] إن العقلانية شملت عدة مجالات كعقلنة الدين، والاتجاه إلى التفكير العلمي، فتم التمييز بين العلم والتصورات الدينية والايدولوجية والسياسية، ورفض كل ماهو غير برهاني، واتخذت الرياضيات النموذج للدقة واليقين:

1- محمد الشيخ، ياسر ألطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة بيروت، ط 1، 1996، ص143.

2- أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص 152.

3- محمد الشيخ، ياسر ألطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص12.

4- آلات تورين، نقد الحداثة، مربع سابق. ص 237.

وقد ساهمت العقلانية في ظهور الكثير من الاتجاهات العلمانية "**كالماركسية**" و"الوضعية" و"**الوضعية المنطقية**"، كما تم عقلنة التفكير السياسي والتنظير لفكرة الدولة كظاهرة واقعية.

من اجل استخراج القواعد العامة للممارسات السياسية، أي التخلي عن المشروعية المتعالية ونزع القدسية عن الفكر السياسي[1] وهذا يقتضي عقلنة الظاهرة التاريخية، بظهور مفاهيم "كالكلية" (TOTALITE) مع "**هيغل**"Hegel)- **1770-1830**) في عمله "**فينومينولوجيا الروم**" (L'phénoménologie - **1806**) وفيه كشف عن دور فلسفة التاريخ، كان لها أثر في مادية "**كارل ماركس**".

والعقلانية ساهمت في ظهور مفاهيم كالحرية في قراءة وفهم (النص) مع "**سبنوزا**" وقد ساهمت في سقوط مفاهيم المطلق مع "**نيتشه**"[**1844 - 1900**] أين تحول المطلق إلى نسبي والمقدس أصبح عدما، إنه عصر أفول الإلهيات، وتحطيم المقدسات وانهيار القيم المثالية. [2]

- **تعقيب**:

لاحظنا أن **العقلانية** كان يتعاظم دورها من عصر لآخر، فقد أرست دعائم العلم الحديث مع "**ديكارت**"، وتنامى دورها أكثر في القرن **18** بظهور حركة التنوير مع "**كانط**" الذي مزج العقل بالتجربة، وتولد عن ذلك فلسفة العلوم التي حملت لواء العقلانية في القرن 19م إلا أن العقلانية في هذه المرحلة قد شهدت انتقادات وتحولات جذرية، نتيجة تنامي النزعة العلمية والمادية، وبروز النزعة الوضعية المنطقية التي كانت امتدادا لفلسفة "**فرانسيس بيكون**" [1561 - 1626]، حطمت فكر الواقع النهائي أو "**المطلق**" كما شمل النقد النظرة الميتافيزيقية التقليدية، فقد حاولت الوضعية تقويض أسس العقلانية، بنقد مبادئ النسق العقلاني القائم على الاعتقاد في القبلي والضروري.

1- **محمد سبيلا**، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ص**64**.

2- **غانم هنا**: نتشه، فاصل بين حديث ومعاصر تجاوز هيغل (عالم الفكر) العدد **4**، م **30**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أفريل يوليو **2002**، ص **11**.

وبلغت المادية درجة التطرف مع "**جون ستوارت ميل**" [**1806 - 1873**]، أين تم تغييب الفهم العقلاني للظواهر الطبيعية، وساهمت "الوضعانية المنطقية" في ترسيخ هذا البعد أو التطرف مع "**برتراند راسل**" [**1872 - 1970**] في مقالته (المنطق والصوفية)، فيها دافع عن نظرة "هيوم" لأن كل قضية هي معطيات حسية، وهي التي تكون معرفتنا بالعالم، وهو ما أكده في كتابه "**معرفتنا بالعلم الخارجي**"[**1914**]، أن كل قضية إذا فككناها يمكن أن ترتد إلى البنى الحسية، حتى القضايا الفيزيائية يجب معاملتها معاملة الأشياء الحسية[1] وهذا تصور ابستمولوجي يبحث في إمكانية المعرفة البشرية، ونجد "**لودفيغ فتجنشتاين**" [**1899 - 1951**] في كتابه (**رسالة فلسفية منطقية**) [**1921**]، استبعد الأحكام الأخلاقية والجمالية واعتبرها قضايا فارغة غير حقيقية، لأنها ليست صورا للوقائع في العالم، وبهذا يتحول موضوع الفلسفة إلى القضايا العلمية الممكنة، ويرفض القضايا الميتافيزيقية لأنها خاوية من المعنى، هذا التطور يجعل المذاهب العقلانية خارج ما يمكن أن يقال. [2] أي أن دور الفلسفة يقتصر على تحليل المفاهيم والعبارات العلمية، هذا هو هدف زعماء "**حلقة فيينا**"، التي انتشرت في عشرينات وثلاثينات هذا القرن، وقد ضمت ممثلي "**موريتس شليك**" و"**رودولف كارناب**" وغيرهم، وكان الهدف هو تقويض الحركة العقلانية، وإزالة كل ماهو ميتافيزيقي، مثل فكرة الجوهر عند "**ليبنيتز**" و"المطلق" عند "**هيغل**"، و"الفطري" عند "**ديكارت**"، لأن هذه الأفكار لا تخضع لمبدأ التحقق، وبهذا تكون الوضعانية قد حددت أفق الفلسفة وجعلت منها فكرا مغلقا، يرتمي في الريبية.

لكن هذه النزعة قد اصطدمت بأفكار متحررة، من قبل "**كارل بوبر**" [**1902-1994**]، وجه انتقادات حادة الوضعانية المنطقية، في (**منطق الكشف العلمي**) [**1934**]، وكشف أن الوضعانية هي الأخرى وقعت في أخطاء عندما قدمت مبدأ "التحقق".

1- يمنى طريف الخولي: العقلانية وفلسفة العلوم، تحديات ثقافية، ، مجلة فكرية عامة، السنة الثانية، العدد7، شتاء 2002، ص44.

2- جون كوتنغهام، العقلانية، مرجع سابق، ص 120.

لأن القضايا المنطقية والرياضية كذلك لا تخضع لمبدأ الاختبار، لذلك سلم لوضعيون بأنها مشتقة عن التجربة، هكذا وجد الوضعانيون أنفسهم أمام سؤال كيف يمكن أن تكون القضايا ممكنة؟ (**الحرية، الله، الوجود، الجوهر، الضرورة**،. . .). ولكن العقلاني لم يكن بحاجة للرد على الوضعانيين، لأن الوضعانيين أنفسهم كانوا بحاجة إلى مبادئ ميتافيزيقية. [1]

كما أن الكثيرمنقضايا العلم يفلت من قبضة الملاحظة، مثل (**الذرات والالكترونات والفوتونات** وغيرها)، فهي بنى نظرية بالغة التعقيد، تحدد بأسلوب رياضي مجرد، وهذا يعني أن لغة العالم لا تخلو من العبارات الميتافيزيقية، هذا ما أدى إلى انهيار الوضعانية وفتح الباب أمام العقلانية لكي تنتشر وتنبعث من جديد، لأنها هي الفلسفة القادرة على إحداث الانقلابات المعرفية، وهو ما أكده "**توماس كون**" [**1922 - 1996**]، أنها قادرة على التعامل مع تاريخ العلم.

إذا كانت هذه هي معالم **العقلانية** عبر التاريخ فما هي مكونات **عقلانية ناصيف**؟. وهل هي مختلفة عن العقلانيات السابقة عنها أم هي مجرد إحياء للعقلانيات التاريخية؟.

1- -المرجع نفسه، ص 123.

المبحث الثالث
في العقلانية العربية المعاصرة:

عقلانية ناصيف نصار نموذجا
(nassif nessar) [معاصر 1940]:

إن "نصار" لم يفرد عملا للتعريف "بالعقلانية"، ولكننا نجدها منبثة في ثنايا كتبه، لأنه يحاول رسم طريقا يمكن أن يؤدي إلى تكوين فكر فلسفي عربي جديد، وطبيعة الفعل الفلسفي وحدوده ومكانته ودوره، يرتبط ارتباطا وثيقا بما يسميه **"العقلانية النقدية المنفتحة"** أو ما أطلق عليه **"الواقعية النقدية"** وهي إحدى فرضيات تأسيس فلسفة عربية مستقلة، فماهي العناصر المكونة لها؟.

- قراءة في مكونات المنهج النصاري:

أ-العقل (raison):

إن اتجاه "نصار" اتجاه عقلاني لأنه يربط العقل بالمعرفة كماهية، إنه قوة قادرة على بلوغ الحقيقة في بحثه عن الأسباب، ومساءلة المعلولات عن عللها، فهو المرجعية في محاكمة المعرفة الإنسانية. وهذا ماعبر عنه في كتابه "التفكير والهجرة" يقول: **«إن كل ثقافة متطورة راقية أو رامية إلى الارتقاء تحتاج لتجاوز أزمة أو وضع متأزم إلى الاستنارة بأنوار العقل وإلى توظيف جديد للعقل فان أفلحتفي تحديد هذا**

التوظيف وفي تطبيقه خرجت إلى طور أرقى وأسهمت في الارتقاء الشامل للنوع البشري». [1] إن هذا النص يوحي بخطاب عصر الأنوار، إنها دعوة إلى بعث العقلانية التي تعني أن العقل يطلب المعرفة لعقلنة الغرائز، وفي ذلك تأكيد لماهيته **«لأن العقل ليس تصورا محدودا، وهو ليس مجموعة من المبادئ المطلقة تعلو على التاريخ وتتعالى على الجدال والحوار»،** [2] يعني أن بنية العقل (structure de la raison) هي بنية تتكون من خلال احتكاكه بالموضوعات الاجتماعية وبالحركة التاريخية للبشرية لذا لايمكن عزل العقل عن الموضوعات التي ينصب عليها ولا معنى له خارج التجربة، والعلاقة بينه وبين العالم الخارجي تتخذ شكل الصراع والحوار.

إن "ناصيف" يعتقد أن الخروج من الوضعية التي يعيشها العالم العربي اليوم مرهون باكتشاف "العقل" وإعادة بعث العقلانية من جديد يقول: **«إن الدفاع عن العقل أضحى مهمة من المهمات القديمة التي ينبغي استئناف الاضطلاع بها، لكي يستعيد الإنسان توازنه ويحقق ماهيته الكاملة ».** [3] هذا يعني ضرورة إعادة التفكير في العقل والعقلانية من أجل تجاوزها وتشكيل عقلانية جديدة، تكون بمثابة الركيزة للثقافة العربية لتندمج بهافي التاريخ العالمي المقبل، عقلانية (rationalisme) نابعة من معنى الوجود الشخصي والتاريخي لكل إنسان في كل مجتمع ويتمحور عملها في ممارسة النقد.

ب ـ النقد (critique):

إن العقلانية مرتبطة بمفهوم "النقد"، وينصب العمل النقدي على مشكلات العصر، للمشاركة في الزمن الفلسفي لان سر الفلسفة يكمن في قدرتها على التساؤل النقديوفعل الفلسفة ليس منعزلا عن تاريخ الفلسفة، ولاعن السياق الاجتماعي والثقافي الإنساني. لكن

1- ناصيف نصار، التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، بيروت، 1997، ص 10.

2- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، العقل والعقلانية، مرجع سابق، ص 05.

3- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم(في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، 1986، ص 92.

يجب ألا يكون مجرد تابع لتيار فلسفي معين من التيارات التي يتشكل منها تاريخ الفلسفة، إنه وعي للذات نابع من الذات، بهدف موضعتها بين الذوات المفكرة وهنا يأتي دور النقد ليموضع الفيلسوف المبدع في تاريخ الفلسفة.

إن النقد آلية لفهم الإنتاج الفكري، والدفع به للتغير، إنهيحدد موقع الفيلسوف بالنسبة للآخرين لأنه فعل يعود الفيلسوف به إلى الذات، لصنع قيم ترقى إلى الإنسانية ومن ثم يتجه للآخر (autre)، إنه نقد للعالم وتفسير نظري للعالم يقول ناصيف: **«إن تغيير العالم هو النقد العملي للعالم، ونقد العالم إنما هو التغيير النظري له»**. [1] من خلال هذا النص يمكن القول إن "ناصيف" يجعل من "النقد" عملية تاريخية مصاحبة بالوعي للتفكير الذي يتجه به الإنسان إلى العالم وأشكاله، كما يتجه به نحو ذاته كونه سيد تلك الأشكال. وهنا نلحظ حضور الفلسفة الوجودية في تصور ناصيف نصار وجودية تموضع الذات الإنسانية في العالم وتجعلها سيدة نفسها. والنقد الذي يمارسه ناصيف نقد يتوجه به إلى مستويين:

1 - نقد التصورات والمفاهيم.

2 - نقد الاتجاهات الفكريةوالسياسية والدينية الفاعلة في الواقع.

أما نقد المفاهيم فهو نقد للواقع، يقول: **« يمكن القول بأن نقد التصورات والنظريات الفلسفية لا يبعد أن يكون شكلا من أشكال نقد الحاضر»**،[2] لأن هذه التصورات مرتبطة بمشكلات الواقع وحركيته وهذا المنهج (méthode) هو القادر على إحداث التفاعل والتجاوز (dépassement) النابع من قدرة الاستيعاب والإبداع، لا التبعية والانصهار في الآخر، أما نقد الأفكار فنجده في عمله "مفهوم الآمة بين الدين والتاريخ" (1978) والنقد لا يتوقف عند حدود المصرح به والظاهر بل يتعداه حتى اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه. لأن الحقيقة توجد على الهامش كما اعتقد

1- نفس المصدر، ص 113.

2- نفس المصدر، ص 9.

"نتشه" و"فوكو"[1] ويحاول "ناصيف" إبداع فكر اجتماعي قادر على مساءلة الواقع واستيعاب المشكلات الكبرى في مجتمعاتنا وإسهامه في النشاط الإنساني، وهذا يقتضي إعادة النظر في منظومتنا المفاهيمية ومساءلة أسسنا ومسلماتنا الفكرية، وتحديد العلاقة بينها وباقي المنظومات المفاهيمية في الثقافات الأخرى، من اجل تحديد المسافة التي تفصلنا عنها في درجة وقدرة الإبداع، إبداع المفاهيم، وعقلنة المعرفة تبدأ من تكوين المفاهيم حتى صياغة النظريات، والنزول بها إلى الواقع الحسي. هذا ما يعرف بالواقعية الجدلية عند ناصيف نصار مهمتها تفكيك حركة الواقع الاجتماعي للكشف عن العلل الفاعلة والقوى المؤثرة. [2]

ج- الانفتاح (ouverture):

إن العقلانية ليست نسقا منغلقا système imperméable على ذاته لتنفي ذاتها، فالعقل عند ناصيف يتجاوز التصورات الدوغمائية القاتلة التي تأسست على مقولات الإقصاء والتعالي وتدمير الآخرين باسم العقل، وكل عقلانية تنفي الانفتاح على الآخر (autre) وترفض التناقض والصراع والاختلاف، تحكم على نفسها بالموت[3] والعقل يجب أن لا يتناقض مع ذاته وإنما يقبل التناقض مع الآخرين، وهذا هو المعنى الحقيقي لدلالة الانفتاح كشرط للعقلانية النقدية، وتوجد ثلاث مستويات للانفتاح:

1 - الانفتاح على الذات، العقلانية تعني وعي الذات لذاتها بفعل النقد الذي يمكنها من إعادة النظر الدائم في مفاهيمها ومعارفها وأحكامها، ومن ثم تلغي الوثنيات والأساطير بلغة "بيكون" ولا تفرضها على الآخرين، فلو عدنا إلى العقلانية الغربية كنتاج العقل الغربي "عصر التنوير" لوجدنا أنها حققت إنجازات معرفية وعلمية كان لها

1- ــــــ، التفكير والهجرة، مصدر سابق، ص 258.
2- ناصيف نصار، التفكير والهجرة، مصدر سابق، ص 261.
3- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، العقل والعقلانية، مرجع سابق، ص6.

انعكاس إيجابي على البعد السياسي والاجتماعي، حتى بلغت حدا من اليقين وتمكنت من تجاوز وضعية العجز والقصور (قصور العقل) إنها نقلة أحدثت فيها أوروبا قطيعة مع الوثنية القديمة[1]، وتحرر العقل ليؤدي الدور ويتحول إلى سلطة ومرجعية.

2 - **الانفتاح على الآخرين**: ولكن من هو الآخر؟. يقصد ناصيف بالآخر تاريخ الفلسفة تاريخ نابع من واقع ومنسجم معه، ويلتقي مع أي نتاج عقلي من حيث الهوية، والوجود والمعرفة، والآخر هو الثقافات والحضارات الإنسانية وما أبدعت من نتاج فكري متميز، والآخر هو الإنسان الآخر المختلف بمعتقداته وتصوراته ومفاهيمه، وهذا الانفتاح يعني الاعتراف بالآخر كما يحدد نفسه بنفسه، لا كما نحدده نحن، لان الاعتراف بالآخر يضمن تميزنا ويضعنا في مقابل الآخر كذوات لها كينونة متميزة ومستقلة.

3 - **الانفتاح على العقلانية الغربية المعاصرة**: ذلك للاطلاع على ما أنجزته من أفكار ومناهج وما أبدعت من مفاهيم وأدوات مكنتها من تغيير الواقع الاجتماعي لتقدم نفسها كبديل لكل الفلسفات الكلاسيكية التي عجزت عن عقلنة حياة الإنسانية، إذ تمكنت من التأسيس لفلسفة الانفتاح على الآخر وقبوله ككيانات لها وجود فعلي، لأنه جزء من الواقع المتحقق فعلا. هذه الحركة العقلانية هي نفي للأعقل، لان عالم اللاعقل هو عالم الأهواء المتعارضة والمصالح المتناقضة.[2] والأساطير واليقينيات الإيديولوجية، والمعتقدات الدينية أو الميثولوجية، والانفتاح على اللاعقل لا يعني الاعتراف به لان الاعتراف بأحقيته يعني نفي العقلانية ذاتها، بل من أجل التوجه نحو العقل والمعقولية، لأن المعقولية تتطلب اعتماد موقف منفتح على عوالم اللاعقل، والتعامل معها تعاملا نقديا بهدف تنشيط حركة العقلانية وتوسيع مجالاتها.[3]

هذا المناخ الفلسفي بمثابة المنطلق المنهجي الذي من خلاله يواجه "ناصيف" مختلف القضايا المتعلقة بالفلسفة (فلسفة الفعل)، وعليه فعقلانية "ناصيف" عقلانية متجاوزة للعقلانية الكلاسيكية وحتى الحديثة، عقلانية لاتؤمن بالمطلقيات ولاتنطلق من

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، بيروت 1989، ص 238.
2- ناصيف، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق ص 174.
3- نفس المصدر، ص217.

القبليات، ولاهي عقلانية أحادية ترفض التجربة، لأن "ناصيف" مدرك لما آلت إليه العقلانيات القديمة سواء تعلق الأمر بالإسلامية أو الغربية، لذلك يحاول تقديم منهج مركب تمتزج فيه جملة من العناصر، منهج قادر على استيعاب تاريخ الفلسفة والتواصل نقديا معه بهدف استيعاب المشكلات الراهنة، إنه منهج النقد والتواصل الجدلي والتجاوز والتأسيس، وهذا المركب الجديد من خلاله حاول "ناصيف" محاكمة تاريخ الفلسفة وقراءة واقع الفكر العربي المعاصر والتأسيس لنهضة عربية ثانية. وهذا سيكون محور الفصل الثاني.

الفصل الثاني

التواصل النقدي مع الأنا والآخر
أولى مراحل النهضة والتنوير

المبحث الأول: التواصل النقدي مع تاريخ الفلسفة

1 – في مفهوم تاريخ الفلسفة

أ – موقف يوسف كرم من تاريخ الفلسفة

ب – موقف زكي نجيب محمود من تاريخ الفلسفة

2 – نقد ناصيف لموقفي الفيلسوفين

أ – نقد يوسف كرم

ب – نقد زكي نجيب محمود

المبحث الثاني: نقد الأيديولوجية

1 – في مفهوم الأيديولوجية

2 – في الفلسفة والأيديولوجية

أ – العقل والأيديولوجية في فلسفة هيغل

ب - نقد ناصيف للتصور الهيغلي

3 - في الأيديولوجية والعلم

4 - في الأيديولوجية والتاريخ

5 - في الأيديولوجية والسياسة

أ - الفعل السياسي في الفلسفة الماركسية

ب - نقد ناصيف للتصور الماركسي

تعقيب

المبحث الثالث: في نقد التراث السياسي (نماذج)

1 - ألأمة في التراث السياسي

1 - في مفهوم الأمة.

أ - مفهوم الأمة في القرآن

ب - الأمة في التراث العربي

2 - نقد مقولة النظام الكلي الشمولي

أ- النظام الكلي والفعل السياسي

ب - أسباب رفض ناصيف للنظام الكلي

تعقيب

الفصل الثاني
فلسفة التواصل النقدي

إن المشروع **النصاري** يرتكز على مقولة **التواصل النقدي** بهدف التأسيس **لنهضة عربية ثانية**، نهضة تكون مغايرة **للنهضة الأولى**، التي استغرقت في **تاريخ الفلسفة** القديمة واستحكمت فيها المذاهب الغربية، فكانت النتيجة أن أصبح الواقع العربي في حالة **تمزق** وتشرذم، هذا الواقع الذي دفع بـ"**ناصيف**" إلى التنظير لفلسفة قادرة على التحرر من تاريخ الفلسفة وهيمنة الأيديولوجيات الغربية.

إنه يتخذ من "**العقلانية النقدية المنفتحة**" منهجا من خلاله يتواصل مع **التراث الفلسفي الإنساني**، ويحاول كشف مدى تداخل الفكر الفلسفي بباقي الأنماط الفكرية الأخرى خاصة **الفكر الأيديولوجي** والديني، هذا التداخل كان سبب تأخر الفلسفة في عالمنا العربي المعاصر. ومن بين مظاهر هذا التخلف غياب الفعل الفلسفي وانتشار الثقافة اللاعقلانية، في التعامل مع التراث الماضي من جهة وفي تفسير الواقع ومشكلاته من جهة أخرى.

لهذا يمكن تقسيم **المشروع النصاري** إلى مرحلتين الأولى مرحلة نطلق عليها **مرحلة التواصل النقدي**، وفيها يدخل المفكر في حوار مع كبار الفلاسفة ونظرياتهم، **والثانية مرحلة التأسيس** وفيها يعود إلى الذات. هذا ما يدفعنا لإثارة جملة من التساؤلات، ترقى إلى مستوى الإشكاليات.

كيف تعامل "**ناصيف**" مع تاريخ الفلسفة باعتباره الأخر؟. وهل استطاع أن يميز بين الفكر الفلسفي والنمط الأيديولوجي؟، وما هو موقع التراث السياسي في المشروع النصاري باعتباره الأنا ؟.

المبحث الأول

التواصل النقدي مع تاريخ الفلسفة أولى خطوات التنوير

حاول **"ناصيف"** تحديد علاقة الفيلسوف العربي بتاريخ الفلسفة في كتابه **"طريق الاستقلال"** محاولا التميز بين مؤرخ الفلسفة، وتاريخ الفلسفة، لان التأريخ للفلسفة عمل علمي، ولا يعد فعلا فلسفيا في ذاته، وهذا التمييز يعتقد انه ضروري، لموضعة الفلسفة في الفكر العربي المعاصر ولتحديد دور الفيلسوف العربي والمهمات التي يجب أن يقوم بها في بناء الحضارة.

وإذا كان من الضروري تحليل العلاقة بين الفيلسوف وتاريخ الفلسفة، فكيف يتعامل **"ناصيف"** مع تاريخ الفلسفة؟، وماذا يقصد بتاريخ الفلسفة؟، هل نتاج العقل الغربي أم كل نتاج عقلي؟، وهل النقد النصاري يقوم على مقولة التواصل أم القطيعة؟.

1 ـ في مفهوم تاريخ الفلسفة

يقصد **" ناصيف"** بـ **تاريخ الفلسفة"** (histoire de la philosophie)، كل نتاج عقلي، سواء أكان نتاج العقل الغربي أو العقل الإسلامي منذ القرون الوسطى، وإذا كان هذا هو المفهوم الذي يقدمه فإن العمل الذي يحاول تقديمه في كتاباته المتميزة، بداية ب: **"الفكر الواقعي عند ابن خلدون" (1967)** وإنجازاته الفلسفية **"في التربية والسياسة" (2000)** و**"باب الحرية" (2003)**، عمل لا يخضع للمشكلات الفلسفية التي يفرضها تاريخ الفلسفة الغربية عن الفكر العربي.

إن "**ناصيف**" لا يتبنى المذاهب الفلسفية الغربية الكبرى من قبيل **الوضعية** positivisme، **والوجودية** l'existentialisme، **الماركسية** le marxisme، **والبنيوية** le structuralisme، والفينومينولوجية la phenomenology. . . هذه المذاهب سجلت حضورها بقوة في الفكر العربي المعاصر. ويؤكد أن الإبداع الفلسفي، هو ممارسة للفلسفة، وليس التقيد بتاريخ الفلسفة ومشكلاته، والتقوقع في الإيديولوجيات الغربية السائدة.

وحتى تبني مذهبا فلسفيا لا يمنع في رأيه من اتخاذ موقف من تاريخ الفلسفة يقول: «**إن الالتزام بمذهب فلسفي معين ينطوي على موقف من تاريخ الفلسفة، مغاير أو مشابه للموقف الذي ينطوي عليه الالتزام بمذهب فلسفي آخر**».[1] إذن "**ناصيف**" لا يدعو إلى قطع الصلة نهائيا مع تاريخ الفلسفة والانطلاق من الصفر، لان الإبداع الفلسفي مرهون باستيعاب تاريخ الفكر الفلسفي استيعابا نقديا، والدخول معه في علاقة جدلية وحوار للتواصل **والتجاوز** (dépassement) بتقديم تصور قادر على أن يتميز.

فنجد مثلا: (**ابن سينا والفارابي وابن رشد**. . .) هؤلاء استوعبوا الفلسفة اليونانية، وأضافوا وتميزوا، فلا يمكن إنكار قصور عقلانية "أفلاطون" ولا واقعية "أرسطو".

وهذا ساد في الفلسفة الغربية، فـ"**ديكارت**" أخذ عن "**أنسلم**" (**1109-1034** -Anselme) دليله الانطلوجي، و"**سبينوزا**" أخذ عن "ديكارت" مقولة "الجوهر"، و"**هيغل**" أخذ فكرة كل تحديد هو نفي، وهكذا، هذا الذي قصده "**ناصيف**" بالانفتاح (ouverture)، والتفاعل والمشاركة إلايجابية في تاريخ الفلسفة انطلاقا من الذات. وهو يميز في الفكر العربي بين نوعين من المواقف من تاريخ الفلسفة:

أ – موقف الاتباعي (التقليد) لتاريخ الفلسفة.

ب – موقف الاستقلال من تاريخ الفلسفة.

والموقف الأول يمثل الاقتباس والتقليد والانبهار، ينظر لانجازات الفلاسفة على أنها كاملة لا يمكن تجاوزها، والمطلوب إعادة بعثها، في فكرنا العربي المعاصر ويمكن أن نميز بين تيارين داخل هذا الموقف.

1- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص18

1 - التيارالتابع لتاريخ الفلسفة الوسيطية، ويمثله "**يوسف كرم**".

2 - التيارالتابع لتاريخ الفلسفة الغربية، ويمثله "**زكي نجيب محمود**". [1]

وسنعمل على عرض مواقف الفيلسوفين من تاريخ الفلسفة، ثم نعرض موقف "**ناصيف**" النقدي من تاريخ فلسفة العصور الوسطى من خلال نقده "لـ**يوسف كرم**"، وموقفه من تاريخ الفلسفة الغربية من خلال نقده لـ "**زكي نجيب محمود**".

أ) - موقف يوسف كرم من تاريخ الفلسفة:

إن موقف "**يوسف كرم**" (1886 - 1959) نجده منبث في أعماله الهامة ومنها: "**تاريخ الفلسفة الأوربية في العصرالوسيط**" و"**تاريخ الفلسفة الحديثة**" (1949) و"**العقل والوجود**"(1956)، وفيه حدد أسس مذهبه العقلاني المعتدل، مذهب لم يستطع التحرر من عقلانية "**أفلاطون**" وواقعية "**أرسطو**" وهو ما عبر عنه في قوله: «**إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه. ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية. ومبادئه المنطقية. والميتافيزيقية، صاغ تعريفاتها واستخرج نتائجها. وأن الفلاسفة الإسلاميين، وبخاصة ابن سينا وابن رشد قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين، فنحن نعود إلى هؤلاء جميعا (. . .) ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين. . .**». [2]

من خلال هذا النص يبدو أن "**يوسف كرم**" يدعو إلى إعادة بعث وإحياء الفلسفة القديمة، الفلسفة التي رسم معالمها "**أفلاطون**" و"**أرسطو**"، لأنها ذات أبعاد عقلانية في نظرتها للوجود، فلسفة تتوافق والدين أو الإيمان، هذه الفلسفة كان لها الأثر الكبير في الفلاسفة المسلمين خاصة المشائين منهم، أما فلاسفة العصر الحديث، والمعاصر فقد انحرفوا عن المنهج الحقيقي، في محاولاتهم تجاوز التراث اليوناني، فوقعوا في دائرة الشك والنفي مع "**ديكارت**" الذي وصف المنطق "الأرسطي" بالعقم والفلسفة اليونانية بالانغلاق والمحدودية لأنها لم تستطع التحرر من الميثولوجيا والأسطورة.

1- ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص18

2- يوسف كرم، العقل والوجود، القاهرة، 1964، ص11

لكن "**يوسف كرم**" رأى أن أي محاولة للتجاوز محكوم عليها بالفشل والإخفاق (l'échec).[1] فلا يمكننا إنكار أثر الفلسفة اليونانية على الثقافة المعاصرة، التي أعادت بعث الاتجاهات العقلية عند فلاسفة العصور الوسطى. أوعن طريق الفلسفة الأوربية الحديثة، لان «**أي مفكر يريد أن يعالج مشكلة من مشاكلات الإنسانية سواء في النظر إلى الوجود أم النفس أم الأخلاق أم المعرفة أم السياسة، لاشك يحس انه ينبغي أن يتتبع المشكلة منذ ظهورها ليتلمس المحاولات التي ذهبت إليها، عقول عظيمة من غير شك**». [2]

إذن "**يوسف كرم**" يرى بضرورة بعث الفلسفة القديمة في العالم العربي المعاصر، ليتمكن الخروج من وضعية التخلف التي يعيشها. إنها فلسفة تعاملت مع قضايا المعرفة والوجود بمنطق عقلاني يقيني[3] ولا يوجد فيها أي تعارض مع الدين، بل تفتح الباب أمام الإيمان ليتفاعل مع اليقين العقلي يقول: «**بدون اليقين والإيمان لا تستقيم حياة الإنسان بما هو إنسان**».[4] إنه يحاول التوفيق بين العقل والنقل كما فعل "ابن رشد" في كتابه "**فصل المقال**" عندما عرف الفلسفة بقوله: «**إن فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، باعتبارها من جهة دلالتها على الصانع**».[5]

لهذا موقف "**يوسف كرم**" كان موقف الناقد للفلسفات الحديثة، والمعاصرة، سواء التجريبية الممثلة في تجريبية "**دافيد هيوم**" (David hume – 1711-1776) و"**لوك**" (John loke 1632 – 1704)، أو العقلانية والممثلة في عقلانية "**ديكارت**" (Descartes) المتبني للعقلانية المثالية. وهذا واضح في نظرته لطبيعة العالم، ففي نظره العالم مؤلف من جواهر وماهيات ثابتة، والمتغير هو الأعراض، وهي فكرة أفلاطونية ميز بها العالم المثالي الثابت عن العالم المادي المتغير، و"**يوسف كرم**" يميز بين الفلسفة والعلم فيجعل من مهمة الفلسفة يقتصر على تعقل الماهيات الوجودية، والمبادئ الأولى والحقائق المطلقة التي

1- يوسف كرم، العقل والوجود، مرجع سابق، ص192.
2- م، تيلور، الفلسفة اليونانية، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1958، ص6.
3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، القاهرة، 1965، ص185.
4- ـــــــ العقل والوجود، مرجع سابق، ص11.
5- ابن رشد، فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من الاتصال، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961، ص27.

تتأسس عليها الأخلاق الإنسانية والقيم الدينية، في حين يقتصر دور العلم على دراسة ظواهر الأشياء أو عالم المتغيرات، لكشف الأسباب وطبيعة العلاقات بين الأشياء. [1] وهو يعتمد المنهج العقلاني في بحثه مشكلة الوجود الإنساني كجزء من فلسفته الطبيعية التي تتمحور حول التكوين الميتافيزيقي للأشياء الطبيعية، فينظر للإنسان من زاوية فلسفة المعرفة وفلسفة الطبيعة.

ونخلص إلى القول أن "**يوسف كرم**" يرى أن خروج العالم العربي المعاصر من المشكلات التي يعانيها، مرهون بإعادة بعث العقلانية القديمة، لأنها الوحيدة القادرة على استيعاب هذه الوضعية الراهنة، كعقلانية "ابن سينا" و"ابن رشد". وإذا كان هذا هو موقف "**يوسف كرم**" من تاريخ الفلسفة، فما هو موقف **زكي نجيب محمود** من تاريخ الفلسفة؟.

ب) - موقف زكي نجيب محمود من تاريخ الفلسفة

إن مشروع "**زكي نجيب محمود**" (**1905 - 1994**) قد تنامي في ظل تاريخ الفلسفة الغربية. لأنه نشأ في أحضان الفلسفة "الوضعية المنطقية" **le positivisme logique** كحركة فلسفية تأسست في "فينا" vienne تزعمها مجموعة من الفلاسفة أمثال "**رودولف كارناب**" (**1970 - 1891 - Rudolph Carnap**)، و"راسل" (**1970 - 1872 - Bertrand Russell**) وغيرهم بهدف تقويض أسس الفلسفات العقلانية الكلاسيكية، وتعويضها بالفلسفات المادية ذات النزعة العلمية. و"**زكي نجيب محمود**" يدعو إلى الفلسفة الوضعية المنطقية، لأن المنطق (logique) يجب أن يكون واقع الحياة الفكرية في مصر، هذا الواقع لا يقوم على أسس التفكير المنطقي السليم يقول: «**ظروف الحياة في مصر ليست مما يعين العقل على التفكير بمنطق سليم، إذ توشك ألا تجد فيها شيئا تبني فيه النتائج الصحيحة على مقدمات صحيحة**». [2]

إن المطلوب من المفكر العربي المعاصر، التعامل مع الواقع بمنطق الوضعانية لأنها قادرة على استيعاب مشكلاته وتجاوزها، فقد حققت إنجازات عظيمة في العالم الغربي، إذ

1- يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، 1966، ص98

2- زكي نجيب محمود، خبة العبط، القاهرة 1947، ص145

حررت العقل الأوربي من الأحكام المسبقة والاعتقادات الميتافيزيقية. هذه الجوانب مازالت مسيطرة على العقل العربي وهو ما عبر عنه في كتابه "خرافة الميتافيزيقا" يقول: «**إن عصرنا هذا(. . .) يسوده استهتار عجيب في كل شي والذي يهمني الآن ناحية خطيرة من نواحي حياتنا هي ناحية التفكير والتعبير، فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالا غير مسؤول، دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى الشعور بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس بان يجعل لقوله سندا من الواقع الذي تراه الأبصار وتمسه الأيدي**». [1]

من خلال النص يبدو أن **الوضعانية المنطقية**، فلسفة تجمع بين مقتضيات التحليل المنطقي والفلسفة التجريبية (la philosophie de l'empirisme) وهي الفلسفة المطلوبة، ويجب التعامل مع كل قضايا الإنسان والوجود والتاريخ والمعرفة بمنطق التحليل، ليصبح دور الفلسفة ضيقا يقتصر على تحليل عبارات العلم، ولغته تحليلا منطقيا. وبهذا يمكن للفيلسوف العربي أن يساهم في صنع تاريخ البشرية، من خلال اندماجه في تاريخ الفلسفة الغربية، وهو ما عبر عنه زكي بقوله: «**لمن أراد أن ينظر إلى الأمور نظرة جادة حازمة(. . .) الجواب الواحد الواضح هو أن نندمج في الغرب اندماجا في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا(. . .)**. »[2] واضح أن "زكي" يفهم الفلسفة من خلال ربطها بالاتجاه العلمي التجريبي، فهو يحاول أن يرتقي بالفلسفة إلى مستوى العلم وقضاياه ويحررها من قضايا الدين والأخلاق. انه مؤمن أن العقل الغربي هو العقل القادر على فهم الوجود الإنساني وأبعاده المختلفة، خاصة ما يتعلق بالمعرفة يقول: «**إنما أناصر المذهب الوضعي المنطقي لأني مؤمن بالعلم**». [3]

لاشك أن "**زكي نجيب**" قد أدرك ضرورة التغيير، لتجاوز الأوضاع التي خلفها الفكر العربي القديم (فكر القرون الوسطى) الذي ساهم في انغلاق العقل العربي طيلة قرون.

وكانت البداية مع "**أبي حامد الغزالي**" (1058 - 1111) عندما ألف كتاب

1- زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقيا، القاهرة، 1952، ص3

2- ـــــ، شروق من الغرب، القاهرة 1951، ص223.

3- ـــــ قشور ولباب، مرجع سابق ن ص161.

"تهافت الفلاسفة"، الذي يعد **«بمثابة الرتاج الذي أغلق باب الفكر الفلسفي في بلادنا، فضل مغلقا ما يزيد عن سبعة قرون ولم ينفتح إلا في منتصف القرن الماضي. نتيجة لحركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية العربية من كل أرجائها فنشأ علم، ونشأ فن وتجدد أدب وتجددت فلسفة»**. [1]

إن "زكي" لا ينكر على العقل العربي قدرته على التفلسف والإبداع، وهذا ما نجده في بعض أعماله مثل (تجديد الفكر العربي)(1970) و(المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري) (1971). في هذه الأعمال نلمس تغير موقف المفكر من تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، نتيجة تنامي الحركة الفكرية في العالم العربي، فاتجه إلى البحث عن آلية من خلالها يحدث الحوار مع الثقافتين (العربية والغربية) وهذا الموقف الجديد، يشكل تقدما بالنسبة إلى موقفه السابق، الذي انحصر في تقديس "الوضعية المنطقية". (Le positivisme logique).

ورد "زكي نجيب" سبب انبعاث الفكر الفلسفي، إلى تنامي الفلسفات العقلانية التي حررت العقل من قيود (النص) والمقدس. لأنها حاولت التأسيس لنهضة عربية حديثة **«على أساس من منطق العقل، بدل أن يركنوا إلى عاطفة القلب وحدها»**[2] والحركة العقلانية لها مظهران **«الأول اغتراف من المدينة الأوربية، والثاني جبار نحو إعادة التراث العربي القديم مصحوبا بدافع عقلي يحاول أن يبرر له مكانا من ثقافة العصر الحاضر وفكره»**. [3]

هذا يعني أن انبثاق فكر فلسفي صحيح وقيام نهضة عربية مشروط بمدى ذيوع فكرة الحرية (la liberté)، والتعقيل في كل مظاهر حياتنا العربية. إنها دعوة لتحرير العقل من كل القيود، وفتح باب الحرية للتفكير الفلسفي، لتقوم الفلسفة بدورها وهو بث الوعي وعقلنه الوجود الإنساني.

هذه الرسالة قد حمل لواءها مجموعة من المفكرين الهواة والمحترفين يقول: **«هواة يتناولون الأمور تناولا فلسفيا دون أن يتخذوا من الفلسفة ذاتها موضوع دراسة متخصصة»**.[4]

1- زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 1، 1977، ص5.
2- زكي نجيب محمود، قشور ولباب، مرجع سابق، ص.
3- المرجع نفسه، ص 152.
4- زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، مرجع سابق، ص7.

و"الهواة" منهم الذي عمل على بعث التراث الإسلامي أمثال "**جمال الدين الأفغاني**" و"**محمد عبده**" و"**عباس محمود العقاد**" وغيرهم ومنهم من عمل على تجديد القيم الثقافية، وتبنى الثقافة الغربية أمثال "**طه حسين**" و"**احمد لطفي السيد**".

ورغم هذا الموقف الذي اتخذه "**زكي نجيب محمود**" من العقل العربي، إلا انه يعد من بين الذين ينفون إمكانية وجود فلسفة عربية معاصرة حقيقية، فلسفة مبدعة، ويبرر هذا الغياب يرده لعدة أسباب أهمها:

- **أولا**: تدخل السلطة السياسية في الحياة الفكرية: ويعني استبداد السلطة بالرأي بممارسة التضييق والرقابة. وهذا يعد اخطر عائق لأنه يتنافى وطبيعة التفكير الفلسفي الحر.[1] الذي يقوم على مقولة الحوار والجدل والنقد.

- **ثانيا**: خضوع الحاضر لسلطة الماضي: ويعني به "**زكي نجيب محمود**" قراءة الحاضر من خلال منطق الأموات، فكلما اعترضت الفكر مشكلة معاصرة إلا وبحث لها عن حل في نصوص القدماء، يقول: «**هو بمثابة السيطرة يفرضها الموتى على الأحياء وقد يبدو غريبا أن يكون للموتى مثل هذه السيطرة مع انه لم يبق لنا منهم إلا صفحات مرموقة صامتة لاتمسك بيدها صارما تجلوه في وجوهنا. . .**».[2]

إن هذا النص يحمل موقفا من التراث العربي الإسلامي، موقفا يجعل من التراث ماضي تجاوزه الزمن، فأصبح غير قادر على مسايرة متغيرات الواقع ومشكلاته. لهذا يدعوإلى تجاوزه وعدم التقوقع على الذات الماضية.

- **ثالثا**: سيطرة التفكير الخرافي على التفكير العلمي: وهذا من شأنه يعطل الحركة العلمية في العالم العربي المعاصر، نتيجة سيطرة الحركة الإيمانية. ومحاولة تقديم تفسيرات لظواهر الطبيعة بردها إلى قوى خارقة. هذا العائق قد شمل العامة كما شمل العلماء يقول: «**لو أقتصر الأمر هذا على سواء العامة لما أخذنا العجب (. . .) لكن الأمر يتجاوز هؤلاء إلى**

1- ـــــ تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط7، 1982، ص46.

2- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص51.

العلماء أنفسهم، وأي علماء؟ علماء الكيمياء والفيزياء والنبات وطبقات الأرض، ومتى؟ في عصرنا هذا، وأين ؟في قلب الجامعات؟. «.[1]

إن "**زكي نجيب محمود**" لا يحصر العوائق التي أخرت العقل العربي في هذه العوائق فحسب، بل توجد عوائق أخرى أوردها في أعماله المختلفة، ولكن يجب أن لا نفهم من هذا الطرح، أن "زكي" ينكر وجود بعض المحاولات للتجديد وإحداث النهضة، إلا أن هذه المحاولات لم يكتب لها النجاح، لأنها لم ترتق إلى درجة إبداع فلسفة حقه متميزة ولعل السبب يعود إلى أنها اقتصرت على النقل والتقليد يقول: «**إنما الذي ساد هو النقل عن التيارات الفلسفية في أوربا وأمريكا، قد شغلتنا حتى لم يعد أمامنا فراغ نفكر فيه لأنفسنا، وبطريقتنا الخاصة(. . .) فما نزال بعيدين عن أن يكون بين أيدينا ما نقدمهإلى أنفسنا والى العالم، على انه فلسفة عربية خالصة، تعبر عما يدور في أخلادنا حيال ما يعرض للعالم اليوم من المشكلات**». [2] هذا يعني أن الفكر الفلسفي العربي مازال يعاني من عائق آخر وهو:

- رابعا: تقليد التيارات الغربية: ولا يقف الحد عند هذا الأمر بل يتعداه إلى الانبهار وإلى درجة الشعور بالعجز عن إنتاج فكر يرقى إلى مستوى إنتاج العقل الغربي، إننا مسكونون بالآخر، وننظر لذواتنا من خلاله.

إن هذا الأمر سائد في جامعاتنا كما يقول زكي نجيب: «**والحق أننا- نحن المشتغلين بالفلسفة في الجامعات العربية - قد انصرفنا في معظم الحالات إلى الدراسات الأكاديمية التي نعرض بها الموضوعات والمذاهب عرضا هو أقرب إلى التاريخ منهإلى التكوين الجديد المبتكر لقضايانا الفكرية(. . .) ومن ثم كانت لنا في الفلسفة مؤلفات، لكن لم يكن لنا فلسفة عربية**».[3]

في هذا النص يكشف لنا المفكر عن عائق آخر، لا يقل خطره عن باقي العوائق السابقة، وهو المتعلق بطبيعة التكوين الجامعي الذي يقتصرعلى حشو الأفكار الجاهزة،

1- المرجع نفسه، ص58.

2- المرجع نفسه، ص ص266، 267.

3- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، صص273، 274.

وهذا ما يبرر سيطرة المذاهب الفلسفية الغربية الكبرى على الساحة العربية، **لأنها تجد في الجامعات** طريقا للانتشار والسيطرة، ويعد هذا العائق أخطر العوائق لان الجامعات هي التي تعمل على تشكيل الوعي الفلسفي.

- إن موقف زكي **نجيب محمود** من تاريخ الفلسفة يمكن تقسيمه إلى موقفين:

أ – موقف من التراث الإسلامي، يرى فيه سبب تخلف العقل العربي المعاصر.

ب – موقف من التراث الغربي، ويرى فيه المخرج من مشكلاتنا المعاصرة.

إلا أن موقف زكي **نجيب محمود** يعد موقفا مضطربا فمن النقد والنفي إلى الإقرار بإمكانية الإبداع إذا توافرت الشروط، ومن رفض الموقف الاتباعي إلى تبني الوضعية المنطقية. ولكن كيف تتعامل العقلانية النقدية المنفتحة مع مشروع زكي **نجيب محمود**؟.

2 ـ نقد "ناصيف نصار" لموقفي الفيلسوفين

بعد عرض موقفي الفيلسوفين من **تاريخ الفلسفة** histoire de la philosophie يتبين لنا الفرق الواضح بين "**يوسف كرِم**" و"**زكي نجيب محمود**" في التعامل مع النتاج الفلسفي، فإذا كان الأول حاول بعث "العقلانية القديمة" ورأى فيها المخرج من الوضعية الراهنة.

فان الثاني رأى فيها سبب التخلف والضعف، لذلك دعا إلى تجاوزها، لأنها لم تعد قادرة على تقديم حلول لمشكلات الحاضر، وتبني فلسفات غربية مثل "الوضعية المنطقية" على اعتبار أنها تنظر للواقع من زاوية علمية ولا تصادره. ولكن كيف ينظر "**ناصيف**" إلى هذه المواقف ؟.

أ) – إن الموقف الذي تبناه "**يوسف كرم**" يرى فيه "**ناصيف**" إنه لم يستطع التحرر من تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية، التي تنظر للوجود والمعرفة، نظرة متعالية مغرقة في التجريد غير قادرة على مسايرة وملاحقة التطورات والتغيرات المعاصرة. التي تجاوزت الأسئلة الكلاسيكية المتعلقة بالوجود والمعرفة.

و"يوسف كرم" لا يعده "ناصيف" الممثل الوحيد لهذا الموقف ولكنه الأقوى، في دعوته للرجوع لفلسفة "العصور الوسطى". [1]

هذه المواقف دليل على حضور فلسفة العصور الوسطى "moyen âgephilosophéla" في الفكر العربي المعاصر، ونقد "ناصيف" "ليوسف كرم" هو نقد للفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى.

ب) - أما موقف "**زكي نجيب محمود**" فاعتبره "**ناصيف**" تابعا لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، موقف يحاول إحداث القطيعة مع فلسفات القرون الوسطى التي أصبحت من الماضي البعيد، بفعل حركة التنوير التي قام بها العقل الغربي، موقف ينظر للعقل الغربي على انه عقل متفوق استطاع إحداث التجاوز والقطيعة مع التفكير اللاهوتي Théologique لذلك اعتبره النموذج لخروج العقل العربي من حالة قصوره، وينظر للفلسفة الغربية على أنها فلسفة اكتشفت الإنسان وقدراته على المعرفة، ويظهر ذلك في تبنيه "للوضعية المنطقية" لحل مشكلات العالم العربي.

و"**ناصيف**" يقوم بعرض المواقف ثم ينقدها مبينا مواطن الضعف فيها، ويعمد أحيانا إلى مقارنة بعضها ببعض، وهو ما نجده في هذا النقد، فهو يرى أن أعمال "**يوسف كرم**" و"**زكي نجيب محمود**" هي محاولات للنهوض بالفكر العربي على الرغم من اختلاف المنطلقات، فإذا كان "**يوسف كرم**" مدين "**لأفلاطون**" (Platon- **427** - **348**ق. م) و"**أرسطو**" (Aristote- **384** - **322**ق.م)، فان "**زكي نجيب محمود**" يدين "**لراسل**" و"الوضعانية المنطقية" عامة، بهدف المشاركة الفعالة في "تاريخ الفلسفة" لكن هذه المشاركة، يرى فيها "ناصيف" مشاركة سلبية لا تخرج عن إطار نقل مفاهيم من حقل معرفي إلى آخر يقول: «**المشاركة الحقيقية في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع**»[2].

يرى" **ناصيف**" أن النهضة العربية لا يمكن أن تحصل إلا إذا استطاع العالم العربي تجاوز هذه المواقف، إلى مرحلة التفاعل الجدلي بين العالمين الإسلامي والحضارة الغربية

1- **ناصيف نصار**، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص **20**.

2- **ناصيف نصار**، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص **25**.

العقلانية. هذا التفاعل يجعل من العقل العربي قادرا على المساهمة في الحضارة الإنسانية، ولن يسهم إلا إذا تمكن من تجاوز "تاريخ الفلسفة" (histoire de la philosophie)، واتخذ منه موقف الاستقلال.

والاستقلال لا يعني عند "ناصيف" محاولة التوفيق بين التيارين المتعارضين، لان محاولة من هذا القبيل تعطل الإبداع الخلاق. وان خلقت التحرر الظاهري.

يقول: «**الموقف التوفيقي في الفلسفة يؤدي إلى تحرير الفكر جزئيا وظاهريا فقط ويعطل الطاقة الخلاقة، لذلك ينبغي تجاوزه نوعيا، بالالتزام بنقيض الموقف الاتباعي**». [1]

إن هذا الموقف يتضمن نقدا "لـ **زكي نجيب محمود**" عندما يرى بضرورة الانفتاح على عصر العلم وسلطته. و"ناصيف" يرى أن "**زكي نجيب محمود**" لا ينطلق من الواقع العربي بل من واقع المجتمع الغربي المتقدم الذي ينتج المعرفة، أما العالم العربي فتكاد مشاركته في إنتاج المعرفة معدومة، ويلتقي "**ناصيف**" مع "**إبراهيم فتحي**" في مقدمة لكتاب "عاطف احمد" (نقد العقل الوضعي، دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود)، لأن "**زكي نجيب محمود**" حاول إحداث **حركة تنويرية** باقتباس "الوضعية" (positivisme) وتطبيقها على الواقع العربي المختلف عن الشروط السائدة في الوطن الأصلي للوضعية المنطقية.

ويتقاطع موقف "ناصيف" من "**زكي نجيب محمود**" مع نقد "علي حرب" في قوله: «... **إن موقف زكي نجيب محمود هو موقف انتقائي، واعني بذلك انه يقوم على الجمع غير المنتج الذي هو أقرب إلى تحصيل الحاصل.** »[2] هذا يعني أن "**زكي نجيب محمود**" لا يتعامل مع الموروث الفلسفي تعاملا خلاقا، لأنه لو أردنا تطبيق نماذج غربية مثل "الوضعية" فيجب كما في رأي "**ناصيف**" أن لا تطبق على مجال المعرفة والعلم، كما هو في الغرب وإنما يجب أن تطبق على مجالات مغايرة في العالم العربي، على قضايا من مثل،

1- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص28.

2- علي حرب، للممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - المغرب -ط 4، 2005، ص 277

الأخلاق la morale والدين la religion، تلك المسائل مازال لها تأثير في الواقع العربي وسلوكيات الفرد. وبهذا يضمن مشاركته في تاريخ الفلسفة، بإدخال العالم العربي فيه.

المطلوب من الفيلسوف العربي مراعاة الوضعية الحالية للمجتمع التي تتطلب فلسفة عملية (philosophie pratique) قادرة على إيجاد حلول لمشكلات يصعب تجاوزها، باستقطاب نماذج غير نابعة من تلك الوضعية، بل نابعة من وضعية مغايرة تماما. فالواقع بحاجة إلى فلسفة جديدة في العمل، فلسفة مستقلة عن تاريخ الفلسفة، وهذا التجاوز لا يتم إلا بممارسة النقد الذي ينصب على المفاهيم والتصورات بتحليلها تحليلا منطقيا، لإحداث الانسجام والتماسك بين القيم للالتزام بها، يقول "ناصيف": «**الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات وانقطاعا عن الغير واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار**». [1]

إن **الاستقلال** بالمفهوم "**النصارى**" يقوم على الانفتاح على الآخر، أما **الاستقلال الفلسفي** فيعني به الانفتاح على المنتوج الفلسفي، واستيعابه نقديا. نقد من ناحية منطقية وآخر من زاوية سوسيولوجية، (وسيأتي تبيان ذلك في محله). وهذا يعني أن يتخذ الفيلسوف موقفا من تاريخ الفلسفة بوعيه، والوقوف عند مشكلاته والدخول معه في حوار جدلي.

إن الواقع العربي بحاجة إلى "**عقلانية نقدية**" (rationalisme critique) للتعامل مع التيارات الوافدة.[2] والنقد يجب أن يتوجه للآخر(autre) كما يتوجه للذات، نقد التراث باعتباره الهوية والخصوصية، من أجل إيجاد الآليات للاندماج في روح العصر والمشاركة الفعالة في الحاضر.

والدعوة إلى "**عقلانية نقدية**" حاجة اقتضتها أوضاع الفكر العربي المعاصر، لأنه لم يستطع خلق عالم مفاهيمي حديث فعال. إنه مازال مدان للعقلانيات القديمة، مثل عقلانية "**الغزالي**" أو"**الفارابي**" أو "**ابن رشد**" و"**ابن خلدون**". مما يعني عند "**علي حرب**" إننا نتعامل

1- ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص 31

2- محمود حمدي زقزوق، الإسلام في عصر العولمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1999، ص7

مع الحاضر بمنطق الأموات.[1] والأمر لا يتعلق "بالعقلانية الإسلامية" القديمة لان العقل العربي انصهر في العقل الغربي، وأصبح عقلا مستهلكا، يعيش في حالة اغتراب (aliénation) عن واقعه المعاصر، بفعل عدم استخدامه للعقلانية القادرة على معرفة الوجود.

هذه الوضعية التي يوجد عليها العقل العربي الراهنة وضعية توحي بحالة التأزم والضعف، لابد من الخروج منها وتجاوزها، إنها حالة قصور مشابهة لحالة العقل الغربي في العصور الوسطى، والتجاوز يقتضي إعادة إحياء "**العقلانية الإسلامية**" وبث روح الإبداع فيها. لكن هل باستطاعة العقل العربي المعاصر القيام بهذه الخطوة وبعث العقلانية؟. عقلانية قادرة على التجاوز والاختراق والاستيعاب؟، عقلانية قادرة على الصمود في وجه كل الصدمات الممكنة ؟.

إن "**ناصيف**" يدعو إلى التحرر من هيمنة "تاريخ الفلسفة" هذا يجعل المهمة أمام العقل العربي صعبة لأن الوعي العربي تشكل في ظل "**تاريخ الفلسفة**"، لكن التحرر ممكن وبشروط أهمها: تحديد مهمة الفلسفة بتكييفها مع الوضعية الحضارية للواقع العربي الراهن، كما يجب تقديم تصورات نابعة من الأسئلة التي يطرحها الواقع، لا من تلك الأسئلةالتي تطرحها القرون الوسطى، وفهم تلك الأسئلة يمكن العقل الفلسفي من استيعابه والاندماج في التاريخ، ويحدد "**ناصيف**" السؤال الهام الذي يطرحه الواقع العربي المعاصر، **سؤال يتعلق بالإنسان** أما تلك الأسئلة المتعلقة بسؤال المعرفة والوجود فمطروحة في "تاريخ الفلسفة" وليست أسئلة جديدة. يقول: «**إن السؤال الفلسفي الأساسي الذي تطرحه المرحلة التاريخية الحضارية الجديدة التي يعيشها العالم العربي اليومهو السؤال عن الإنسان، وليس السؤال عن المعرفة**».[2]

ولكن هذا لا يعني أن السؤال عن الإنسان سؤال جديد في الفلسفة العربية، وإنما هو سؤال لم يكن محوريا في الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى، وهو ما لم ينتبه إليه "**زكي نجيب محمود**" لأنه لم يكن يعاني المشكلة، إنه خارج الوضعية، كما لم ينتبه إليه

1- علي حرب، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998، ص 75
2- ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص 33

"يوسف كرم" لأنه ينظر للحاضر بمنطق القرون الوسطى، وهذا دليل على فشل الخطاب العربي، لأنه لم يستطع التحرر من التراث وهو ما عناه **"محمد عابد الجابري"** في قوله **«إن الخطاب العربي مافتئ يكرر نفسه ويطرح نفس المشكلة ويدور حول محور ظل دائما هو قطباه: التراث من جهة والفكر الأوربي من جهة أخرى»**. (1)

إن الخطاب العربي المعاصر خطاب لم يستطع التحرر من التراث، فظل مجرد ناقل ومقلدا وهو ما عبر عنه "طه عبد الرحمن" في قوله: «. . . **إن القول العربي، إن لفظا أو جملة أو نصا، هو قول مستغرق في التقليد؟ أما ترى أن المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، (. . .) لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئا يكون من إنشائه»**. (2) من خلال هذه النصوص يمكن القول إن الخطاب العربي المعاصر خطاب انصهر في الآخر، مما يعني غياب الفعل الفلسفي الأصيل النابع من الذات.

وللخروج من هذه الوضعية يرى **"ناصيف"** أن العقل العربي مطالب بإبداع نظرية قادرة على ترجمة الواقع وتجاوز مشكلاته، نظرة عقلانية للوجود الإنساني، ككيان فعلي وليس كماهية مجردة، كما نظرت إليه الفلسفات التأملية القديمة، والوجود الإنساني يجب فهمه داخل الحركة الاجتماعية والتاريخية يقول: **«إن فعل الفلسفة هو نظر في الوجود الإنساني من حيث هو وجود تاريخي»**. (3)

إن **"ناصيف"** يجعل السؤال عن الإنسان محور فلسفته وهنا يحاول استثمار "تاريخ الفلسفة" للإجابة عن هذا السؤال، فإذا كان الإنسان المعني هو الإنسان العربي فان "ناصيف" يحاول أن يرتقي إلى الإنسان الكوني إنسان القيم.

وتحقيق هذا الحلم يقتضي اعتماد **"العقلانية النقدية المنفتحة"** "rationalisme critique ouvertures" كمنهج بديل لكل المناهج التي أثبتت عجزها عن استيعاب الواقع

1- **محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت ط 1، 1988، ص34**

2- **طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ج2، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، صص 61 – 62.**

3- **ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص35**

العربي، منهج بإمكانه استيعاب التراكم المعرفي أو التراث المنجز بالنقد، لجعله يتماشى مع روح العصر ومتغيراته، وتحقيق ذلك مرهون بجعل **"العقلانية النقدية" سلوكا اجتماعيا، في ضوء ديمقراطية تؤمن بحق الاختلاف والمغايرة»**. [1]

إن النضج العقلي لا يتم إلا بالروح النقدية التي تخلق روح الإبداع والتجديد، فكلما كان هناك مناخ لتحرك العقل بحرية واستقلالية، كلما استطاع عقلنه الأمور، وتجاوز التقليد (النص) وتحرر العقل من التراث يجعله، قادرا على التحرر من الآخر والتفاعل معه نقديا، والدخول معه في شكل حوار نقدي وكشف أسس التقدم ومقولاته ومنظومته المفاهيمية النسبية.[2]

من خلال عرض موقف **"ناصيف"** من تاريخ الفلسفة يمكن أن نخلص إلى:

- إن "ناصيف" يقصد بتاريخ الفلسفة كل نتاج عقلي.

- يتعامل مع تاريخ الفلسفة وفق مقولة النقد والحوار والجدل وهذا هو مفهوم التواصل النصارى.

- يرفض **"ناصيف"** التبعية والتقليد سواء للتراث الإسلامي القديم أوالتراث الغربي الحديث ومن خلال قراءته النقدية لتاريخ الفلسفة اكتشف مدى التداخل بين الفلسفة وباقي النشاطات الإنسانية، مما يعطل الفعل الفلسفي ولعل تداخل الفلسفة بالأيديولوجية من أخطر العوامل والأسباب التي تساهم في تخلف عالمنا العربي. هذا ما حاول **"ناصيف"** توضيحه.

فما مفهوم **"ناصيف"** للأيديولوجية ؟. وكيف يمكن أن نميز بين الخطاب الايديولوجي والخطاب الفلسفي؟. وهل التمييز ضروري؟.

1- محمد محفوظ، الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1 1999، ص122

2- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط، 1990، ص43

المبحث الثاني

نقد اللاأيديولوجية (idéologie)

من أهم المسائل والقضايا التي احتلت حيزا هاما في أعمال "**ناصيف**" مسالة علاقة الفلسفة بالايديولوجيا، (idéologie)، عدها من أهم المحاور الأساسية في التفكير الإنساني عبر العصور، وقد افرد أعمال خاصة بهذا الموضوع منها "الأيديولوجية على المحك" و"الفلسفة في معركة الأيديولوجية". في هذه الأعمال وغيرها يرى أن هناك حاجة ماسة لاستيعاب طبيعة العلاقة بينهما، فالفلسفة لا يمكن أن تؤدي الدور المنوط بها إلا إذا استطعنا أن نميز بين مجالات عدة (الفلسفة والدين والسياسة والتاريخ والأيديولوجية).

إن هذا الخلط اثر سلبا على الفلسفة، وهو يدعو إلى تجاوز النظرة القديمة لطبيعة العلاقة التي اتخذت شكل جدل وصراع وسيطرة احدهما عن الآخر. كما حدث في العصور الوسطى أين كانت السيادة للدين، مما جعل دور الفلسفة يقتصر على محاولات التوفيق بين الدين والعقل، أما في هذا العصر فقد سيطرت النظرة الأحادية ببروز الأيديولوجية الليبرالية والعلمية.

إن المطلوب في نظر "**ناصيف**" هو تكوين اتجاه نظري جديد قادر على استيعاب العلاقات بين الفلسفة والأيديولوجية، وفق منهج منفتح وهو ما يعرف "**بالواقعية الجدلية**"، منهج يقوم على **الشك المنهجي والتحليل والنقد والانفتاح**، يحرص على الفعل الفلسفي والممارسة لكشف البعد الايديولوجي في الفعل الفلسفي، وإحداث التحول الممكن من الأيديولوجية إلى الفلسفة. لكن كيف تصور "**ناصيف**" طبيعة

العلاقة بين الأيديولوجية والفلسفة وفق هذا المنهج الجديد؟. هل علاقة جدل وانفصال أم حوار واتصال؟.

1 ـ في مفهوم الأيديولوجية:

تعرف على أنها «**نسق من الآراء والأفكار والاعتقادات السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية، تختص بمجتمع معين**». [1] وترقى إلى مستوى "**العقيدة**" ويعد المفكر الفرنسي "**ديستوت تراسي**" (Destutt De Tracy) أول من استعمل هذا المصطلح في كتابه "مشروع المبادئ الأيديولوجية" وفيه حدد مدلول المصطلح بقوله: «**علم يهدف إلى دراسة الأفكار وخصائصها وقوانينها وعلاقاتها بالمعاني والإشارات التي تمثلها أو ترمز إليها**». [2]

أما "ناصيف" وفي محاولته إعطاء تعريف للأيديولوجية، يقر أنه من الصعب تحديد خصائص تجعل من فكر يدخل دائرة الأيديولوجية، أو يكون خارجها، لان هناك اختلاف في تحديد بنية ومضمون المصطلح، وعلاقته بالحياة الاجتماعية، ولقد حاول تعريفها تعريفا بعيدا عن المجادلات المعرفية، لا يدعي انه تعريف نهائي يجعل منه مغلق، يقول: «**إن الأيديولوجية نظام من أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة جماعة معينة. ويشكل أساسا لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة**». [3] من خلال هذا التعريف يمكن استنتاج بعض مكونات الأيديولوجية بمعناها النصاري وأهمها:

– جملة من التصورات والمفاهيم التي تشكل نسقا متكاملا، والاتساق والتماسك يتوقف على الفكرة المحورية التي تتأسس عليها، وهذه الوحدة هي التي تعطي للأيديولوجية قيمتها.

1- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص81.
2- -، ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق ص65.
3- ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص43.

- الأيديولوجية تستمد قضاياها من مشكلات المجتمع (سياسية، اقتصادية، أخلاقية، روحية...). ويعد المجتمع بمثابة كيان وماهية الفكر الأيديولوجي.[1]
- الأيديولوجية تعبر عن نفسها من خلال الجماعة التي تتبناها، لتصبح كيان له مقابل كيان واعي يعكس مكتسباته.
- الأيديولوجية هي الجانب النظري الذي تحتويه جماعة ما. لتعبر عن نفسها تاريخيا.
- الأيديولوجية تدخل في علاقة تفاعل مع مختلف المكونات الاجتماعية لمجتمع معين.
- الأيديولوجية مرتبطة بمصلحة جماعة معينة. هذا يجعل من هدفها المنفعة العامة.

إن الفكر الأيديولوجي فكر مركب، فهو نتاج تفاعل جملة من العوامل يقول "ناصيف": «**الفكرة الأيديولوجية ليست وليدة العقل وحده، إنها وليدة العقل والشعور والخيال والإرادة والنزعة الباطنية**».[2] أي أن الفكر الأيديولوجي لا يمكن رده إلى مصدر واحد كالعقل لأنه نتاج مختلف القوى الذاتية. لهذا لا يمكن أن يكون فكرا زائفا، خال من أي حقيقة موضوعية، كما اعتقد "**انجلز**" (Fréderic Engels) الذي اعتبرها وعي زائف، لان الذي يمارسها يجهل القوى المحركة الحقيقية، وهذا ما يجعل منها نشاط أيديولوجي معادل للأسطورة، وهي تشكيك في الفلسفات، رغم أنها مستمدة من فلسفات.[3]

إن بنية الأيديولوجية في التصور "**النصاري**" ترتد إلى ثلاث بنى وأنماط فكرية (أفكار تفسيرية، وأفكار معيارية، وأفكار إنشائية)، هذه المكونات هي التي تحدد الاختلاف الحاصل

1- ـــــــ، الأيديولوجية على المحك، دار الطليعة، بيروت، 1994نص11.

2- ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص45.

3- مشيل فادية، الأيديولوجية، ترجمة أمينة رشيد السيد البحراوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ن بيروت، 2006، ص، ص20

بين الأيديولوجيات كما أن كل أيديولوجية تحمل فكرا فلسفيا. فمثلا الأيديولوجية "الشيوعية" le communisme تقدم التفسير عن باقي المعايير عندما تقر بالصراع الطبقي، كظاهرة اجتماعية تاريخية، وهذا ما اعتقده "ماركس" Karl Marx (1818 - 1883) في "المؤلفات الفلسفية" يقدم مفهوم علمي للأيديولوجية، ويجعل منها علاقة بين الإنسان وطبيعة حياته المادية. فهي محاولة لفهم تاريخ الإنسان أو تجريده، ويعرفها "ماركس" بقوله: «**هي نظام للمفاهيم الاجتماعية التي تعبر عن مصالح طبقية معينة، وتتضمن معايير سلوكية ومبهمات نظر وتقويمات مناسبة**».[1]

إن التصور "الماركسي" يجعل من الأيديولوجية مجرد تجميع لتصورات اجتماعية لطبقة معينة، تعبر عن وضعها الاجتماعي في التاريخ. ويصف لنا "**ناصيف**" الأيديولوجية الماركسية قائلا: «**إن التفسير الماركسي للواقع الاجتماعي التاريخي، على أساس الصراع الطبقي يقوم على فرضيات فلسفية، وجودية، معرفية، وعلى استقراء للواقع التاريخي**».[2] وهذا ينطبق على كل الأيديولوجيات، لكن الاختلاف متعلق بالمبادئ الفلسفية، ومكانتها في كل أيديولوجية، فلكل منها منظومة قيمية تحاكم بها الواقع الاجتماعي.

وما يهمنا هو علاقة الفلسفة بالأيديولوجية، وبمختلف النشاطات الثقافية من (علم وسياسة وتاريخ). فكيف يمكن تصور علاقة الأيديولوجية بهذه المستويات؟. من زاوية المنهج النصاري؟.

2- في الفلسفة والأيديولوجية:

اعتمد "**ناصيف**" المنهج الجدلي أو ما يعرف "**بالواقعية الجدلية**" لتحديد العلاقة بين الفلسفة والأيديولوجية، لينتهي إلى الإقرار بالتداخل بينهما، ولكن هذا التداخل لا يرقى لدرجة التماثل وإلغاء التمايز بل هناك اختلاف بين حقيقة الأيديولوجية وماهية الفلسفة

1- نقلا عن مشيل قادية، الأيديولوجية، مرجع سابق، ص27.

2- ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص49.

يقول: «**الأيديولوجية لا تستطيع أن تنقلب فلسفة بالمعنى الصحيح والفلسفة لا تستطيع أن تحل محل الأيديولوجية**». [1]

هذا يعني أن الفيلسوف يفكر بطريقة مغايرة عن تلك التي يفكر بها الايديولوجي، مما يجعل منطق تطور الفلسفة مغايرا لمنطق تطور الأيديولوجية، فالتفلسف ينمو بالصراع والجدل مع أشكال وأنماط مختلفة من التفكير (الأسطوري والخرافي والديني. . .)، كما حدث في العصور القديمة أين دخلت الفلسفة قي حوار مع المسيحية والإسلام، أما في هذا العصر فالفلسفة دخلت في صراع مع أيديولوجيات مختلفة، منها "النازية" التي نظر لها "**هيغل**" (Hegel) و"الرأسمالية الليبرالية" التي نظر لها "**آدم سميث**" Adm Smith (1723-1790) و"الشيوعية" لـ"**ماركس**"، هذه الأيديولوجيات دخلت في صراع انتهى إلى حربين عالميتين كبيرتين أدتا إلى تدمير الإنسان وحضارته. ولكن الصراع الأيديولوجي كان يتخذ أشكالا مختلفة، وهو ما عبر عنه "**صامويل هنتغتون**" في كتابه "**صدام الحضارات**"، [2] حاول إيجاد بديل للصراع الأيديولوجي المزدوج، صراع تكون فيه الريادة لأيديولوجية واحدة تتحكم في زمام الاقتصاد والسياسة، وتسيطر على وعي الناس، بل تعمل على تزييف الحقائق.

وأكد هذا التحول من التعددية إلى انتصار الأيديولوجية الرأسمالية، "**فرانسيس فوكوياما**" في كتابه "**نهاية التاريخ وخاتم البشر**"، بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، فتح المجال للديمقراطيات الرأسمالية الليبرالية على اعتبار أنها تمثل مرحلة نهاية التاريخ. أو نهاية الأيديولوجيات الاستبدادية يقول: «**إن الديمقراطية الليبرالية هي في الحقيقة خير حل ممكن للمشكلة الإنسانية**». [3] ولا شك الإنسانية مهيأة لاحتضان هذه الأيديولوجية الجديدة، لكن "**ناصيف**" يرفض هذا الطرح والتحول ويرى فيه إلغاء للأيديولوجيات القومية، التي مازالت فاعلة في الحياة الاجتماعية، وهي محاولة لتبريرالهيمنة التي تمارسها الليبرالية يقول:

1- ـــــ الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص8.

2- صامويل هنتغتون، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، سطور القاهرة، 1998، ص20.

3- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين احمد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1993، ص293.

«الأيديولوجية محتفظة بأشكال كثيرة من الوجود والتأثير والحضور في مختلف أقطار العالم وفي العلاقات الدولية. وحيثما ينتهي شكل يتكون شكل جديد». [1]

وحاول "**ناصيف**" البث في الإشكالية من خلال ما يسميه "الأيديولوجية الانقلابية" "لنديم البيطار" أيديولوجية منبثقة من الواقع العربي، تعكس التخلف والجمود. ولتجاوز هذا الوضع، يرى ضرورة إيجاد أيديولوجية ثورية قادرة على قلب الأوضاع وتقديم فلسفة مغايرة، فلسفة تقدم معنى جديد للإنسان والمجتمع والتاريخ والمصير، يتجاوز فيها الإنسان العربي الفلسفات التقليدية الميتافيزيقية ويتحرر من الأيديولوجيات الغربية وهيمنتها، تلك هي المهمة التي حاول "**البيطار**" أن يكون احد منجزيها، من خلال دراسة تاريخية للأيديولوجيات الغربية وتحولاتها.[2] من (المسيحية، البروتستانتية، الاشتراكية والليبرالية...)، وانتهى "البيطار" من خلال هذه المقاربة لأشكال الأيديولوجيات الغربية إلى:

- تداخل الفكر الأيديولوجي بالفلسفي ينتهي بالإخفاق والفشل، لأن بعض الأيديولوجيات تحاول فرض نفسها كمطلق ثابت، وبعضها يحاول إحياء القديم وتصويره على أنه الأفضل.
- كل أيديولوجية لها مضامين ميتافيزيقية والقليل منها متعلق بالوجود الطبيعي للإنسان والتاريخ، فكل أيديولوجية تحمل طابع ديني[3].
- الأيديولوجية تتخذ من التاريخ مسرحا لتعبر عن نفسها ولتبلغ الكمال. إنه مسرحا لصراع الأيديولوجيات، وفيه يعبر الإنسان عن نفسه ويتجاوز ذاته، ليصبح سيدا للطبيعة.

من خلال هذه المقاربة حاول "ناصيف" تحديد طبيعة المشكلة بين الفلسفة والأيديولوجية أو بين العقل والأيديولوجية، لان الحديث عن العلاقة نابع من ادعاء كليهما البحث عن الحقيقة، مما يعني التداخل وصعوبة الفصل بينهما.

1- ناصيف نصار، الأيديولوجية على المحك، مصدر سابق، ص5.

2- ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص56.

3- ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص56.

لذا ميز بين نوعين من العقل (العقل العلمي والعقل الفلسفي). والأيديولوجية لا تميز بين المستويين، لأن علاقتها مع المعرفة علاقة استعمال، وليست علاقة إنتاج، في حين العقل الفلسفي يعمد إلى التمييز بين المستويين، مما يعني ضرورة التمييز بين الأيديولوجية والعقل.[1] فالعلاقة تتخذ شكل صراع وجدل على المستويين النظري والعملي. وهذا الصراع يرى فيه "ناصيف" ضرورة للحياة الفكرية وتطورها، باعتبار كلاهما يحاول الدفاع عن نفسه، فالأيديولوجية تحاول تفنيد شكوك العقل، والعقل يحاول عقلنة كل شيء، ويوضح لنا "ناصيف" طبيعة العلاقة من خلال استحضار بعض التصورات والنماذج ومسائلتها واختار"هيغل". فكيف تصور "هيغل" العلاقة بين العقل والأيديولوجية؟.

أ – العقل والأيديولوجية في فلسفة "هيغل":

يعد "هيغل" (1770 Hegel – 1831) من الفلاسفة الذين أخلطوا بين الأيديولوجية والفلسفة في كتابه "موسوعة العلوم الفلسفية" فيه اعتقد أن هناك عامل مشترك وهو الحقيقة يقول: «**إن الفكرة الشاملة هي حقيقة كل من الوجود والماهية**»[2] أي أن موضوعات الفلسفة هي نفسها موضوعات الدين، وأي محاولة للفصل بينهما هي محاولة لا يمكن أن تؤدي إلى المعرفة الحقة، لان الإنسان ككائن مفكر هو الوحيد مصدر القانون (الدين والأخلاق).

ويميز "هيغل" بين المعرفة التي تحصل بالإيمان (اللاهوت)، معرفة تسعى للاقتراب من الله عن طريق ملكة الفهم، ومعرفة الله التي تتم عن طريق العقل أو الفلسفة، والمعرفة الأولى ليست من صنف العلم لان اللاهوت يبقى بعيدا عن المعرفة العلمية، لهذا كانت الضرورة للمعرفة العقلية، لفهم الواقع فهما شاملا.[3]

ويبدو أن "هيغل" لم يستعمل لفظ الأيديولوجية لكننا نجد في فلسفة التاريخ العناصر المكونة لها، وهو يستعمل لفظ الأهواء التي تدفع الأفراد نحو مصالحهم، هذه الأهواء

1- المصدر نفسه، ص95.

2- هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، م1، ترجمة وتقديم وتعليق، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص

3- هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، مرجع سابق، ص133.

موجودة في كل أيديولوجية، وهذا ما يعرف بحيلة العقل في التاريخ وهي فكرة انتربولوجية، ويرادف هذا المصطلح لفظ "الدين" (religion)، باعتباره شكلا من أشكال تجلي الفكرة المطلقة، والدين يستمد من الطبيعة الإنسانية.

ويرى "**هيغل**" أن العقل (raison) يحكم العالم والتاريخ، وهي فكرة ميتافيزيقية، والتاريخ هو نتاج العقل، عقل العظماء عقل قادر على اختصار العصر وإمكانية تجاوز وضعيات قديمة، انه النفي المستمر للواقع، نفي يحقق الحرية للأفراد. أي أن "**هيغل**" ينتقل من مستوى الأفراد إلى مستوى الجماعات، انه انتقال يحقق فيه العقل ذاته، ويبلغ المطلق الكلي. وفكرة النفي أخذها عن "**شيلر**" (**1775 - 1854**) وهي لا تعني الإلغاء وإنما التحويل لان الإنسانية لا تصل إلى تحقيق ذاتها بل تبقى دائما في البحث عن ذاتها وهذا هو التاريخ، والعقل يستوعب الأيديولوجية في التاريخ الشامل.

إذا كان "**هيغل**" يرى في الفلسفة أداة لتحقيق المطلق absolue، فان موضوعها هو الفكرة أو المطلق، وبما انه يتجلى في تاريخ الفلسفة فهو يعرض نفسه في نسق فلسفي، إذن الفلسفة الهيغلية فلسفة نسقيه.

ب - نقد "ناصيف" للتصور الهيغلي:

عبر "**ناصيف**" عن التصور "الهيغلي" قائلا: «**إن التعارض بين العقل والأيديولوجية شيئا ظاهريا وحسب**».[1] لأن الأيديولوجية توظف العقل لغرض هيمنتها على المجتمع وتحتكم لمنطق العقل ويتساءل "ناصيف"، كيف يمكن الجمع بين العقل والأهواء؟. هل يمكن أن تنفي الأهواء العقل ويحل محله اللاعقل؟. إذا كان العقل الهيغلي هدفه بلوغ المطلق فان الإنسان في صراعه مع الطبيعة داخل التاريخ، يثبت في كل لحظة انه حيوان قبل أن يكون عاقلا، فكيف السبيل إلى تجاوز اللامعقول؟.

إن عقل "هيغل" عقل كلي يسير العالم ويضفي عليه التماسك والاتساق، هذا يجعل العقل ينتج التاريخ، لأنه جوهر وطاقة لا متناهية، إنه ماهية (essence) لا توجد إلا خارج

1- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص97.

الواقع، إنه يحيا من ذاته انه غاية في ذاته. [1] عقل واع يشكل وعيه من خلال تاريخ الإنسان ولكنه عقل مغاير لعقل الإنسان، انه عقل متجاوز إلى المطلق لأنه يملك قدرة فرض سلطته على كل شيء، أما العقل الإنساني فانه متناه، ويلتقي "هيغل" مع "**برتراند راسل**" (Bertrand Russell– 1872 – 1970) في اعتبار السلوك موجه من داخل الرغبات والميول كما وضحه "**سجموند فرويد**" (sigmand Freud – 1856 – 1939)[2].

هذا المركب الذي اكتشفه "**فرويد**" جعل "**ناصيف**" يطرح إشكالية العقل واللاعقل؟. كيف يمكن الحديث عن عقل لامتناه في ظل هذه الوضعية؟.

إن الطرح الذي قدمه "**هيغل**" طرح أعاد الفلسفة إلى العصور الوسطى بعدما تجاوزها من خلال "**ديكارت**" و"**كانط**". لأن هذا التصور كان له أثره الواضح في فلسفة "**فيورباخ**" (1804 – 1872) الذي لم يستطع التمييز بين الفلسفة والدين يقول عنه "**انجلز**" (Engels): «**لا يرغب مطلقا في حذف الدين، لكنه يريد أن يصل به إلى درجة الكمال، بل إن الفلسفة ذاتها يجب أن تذوب في الدين**»[3].

و"فيورباخ" يرى أن التحولات التي عرفتها البشرية ماهي إلا تحولات في النظام الديني ولا توجد حركات تاريخية أساسية. هذا الاعتقاد يرفضه "**انجلز**" ويعتبره فهما قاصرا، لان التحولات لم تكن إلا تحولات للأديان الكبرى (البوذية والمسيحية والإسلام)، أما الأيديولوجيات القومية والعرقية فلم يجر عليها التحول، لأنها عاجزة على المقاومة والاستمرار.

وموقف "**ناصيف**" لا يخرج عن هذا الإطار النقدي، لأنه يرى في الطرح "الهيغلي" طرحا متعاليا ميتافيزيقيا لا يمكننا من فهم العقل الإنساني وصراعه مع الأهواء الأيديولوجية يقول: «**المغالاة في تعظيم العقل وتقديسه وإعلاء شان، جبروته ليست في نهاية الأمر سوى**

1- **ناصيف نصار**، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص99.

2- **سجموند فرويد**، معالم التحليل النفسي، ترجمة محمد عثمان نجاتيديوان المطبوعات الجامعية، ط5، ص137.

3- **فريدريك انجلز**، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة وتقديم فؤاد أيوب، المكتبة الاشتراكية، دار دمشق للطباعة

تصرف اعتقادي».[1] أي أن تصور "هيغل" يشكل خطر على العقل والعقلانية. لأن التأمل في طبيعة حياتنا الداخلية يجد أن الهوى هو الذي يمارس حيلة على العقل وليس كما اعتقد "**هيغل**".

ويقدم لنا "**ناصيف**" نموذج "الماركسية" (le marxisme) كدليل على التحايل الذي تمارسه الأيديولوجية على العقل، رغم أن كتابات "ماركس" تبدو رافضة للأيديولوجية. **فقد** عبر "**ماركس**" في كتابه "**بؤس الفلسفة**" عن رفضه للطرح "الهيغلي" من خلال نقده لـ"**فيورباخ**". فاعتبر ماديته توحيدا للوعي مع الطبيعة، بدلا من التأكيد على الصراع والجدل بين الإنسان والطبيعة. وينطبق على "**فيورباخ**" مقولة "**ماركس**" المشهورة **«إن كل ما فعله الفلاسفة حتى الآن هو أنهم فسروا العالم على أنحاء شتى، وقد آن الأوان لتغييره»**.

ولكن هذا القول فيه تهميش لدور الفلسفة، لأنها دعوة للتوجه إلى الحياة العملية، لتغيير الواقع الاجتماعي، وبهذا يصبح دور الفلسفة دراسة النشاطا لإنساني أو "**البراكسيس**" (praxis)، لأن الماركسية هي محاولة لتشكيل العالم تكون عناصره في حالة صراع وجدل، صراع بين الطبقات الاقتصادية في الحياة الاجتماعية. فهي تفرض الجدل على التاريخ بدلا من أن يكون صادرا من داخله، وبذلك تتحول المادية التاريخية إلى أيديولوجية.[2]

ويستعمل ماركس في كتابه "**الأيديولوجية الألمانية**" (**1946**)، الأيديولوجية بمعنى جملة الأفكار السائدة في المجتمع هذا الاستعمال يجعل من الأيديولوجية ظاهرة اجتماعية، يمكن أن تكون موضوعا للدراسة العلمية، هذا التصور تبنته فلسفات متأخرة بعد "**ماركس**" إلا أن "**ماركس**" عندما يستعمل لفظ الأيديولوجية فانه يعني الأيديولوجية الألمانية بين (1835 - 1845)، ويتعامل معها بمنطق الفحص والنقد لأنه اكتشف أن الأيديولوجية الألمانية لم ترقى إلى مستوى إحداث التغير كما أحدثته الثورة الفرنسية، على مستوى الاقتصاد والحياة الاجتماعية.[3]

1- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص100.

2- كارل ماركس، بؤس الفلسفة، بيرو دون، ترجمة حنا عبود، مصادر الاشتراكية العلمية، دار دمشق للطباعة والنشر، 1972، ص 160.

3- Karl Marx. l'idéologie allemande. trad. . Castille. editions. sociales. pares. p12

هذا النقد هو نقد تاريخي يتوجه به لأنصار "هيغل"، فالتاريخ الحقيقي عند "ماركس" ليس هو الذي ينطلق من الفكرة بل هو الذي ينطلق من الواقع المادي، [1] والأيديولوجية الماركسية فيها يختلط إنتاج الأفكار والتصورات والوعي بالنشاط المادي، لأن الأفراد هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم السياسية والأخلاقية والدينية والميتافيزيقية، هذا يجعل الوجود الواعي المعبر عن الحياة الواقعية، بمثابة المنطلق للتعبير عن الفاعلية الإنسانية.

ويجعل "ماركس" الطبقة السائدة (la classe dominante) في كل عصر هي الأفكار السائدة، والطبقة المقصودة هي الطبقة "البروليتارية" الشيوعية، إنها تملك قوة مادية وفكرية يقول "ماركس": «**إن الطبقة التي تتصرف في وسائل الإنتاج المادي تملك في الوقت نفسه الإشراف على وسائل الإنتاج الفكري**». [2]

هذا يعني أن الأفكار السائدة ماهي إلا تعبير عن العلاقات بين الطبقات السائدة في الحياة الاجتماعية لان الطبقة المالكة ماديا مالكة للوعي، ونتيجة لذلك تفكر. وداخل الطبقة نجد فئة تمارس التفكير وتنسج التصورات والأوهام، وفئة تقف موقفا سلبيا من هذه الأفكار فينشا تعارض بين الفئتين إلى درجة التناقض، ولكن هذا الصراع سرعان ما يزول عندما يصادف الطبقة خطر يهدد مصيرها، وهو دليل على وجود الأفكار الثورية في كل عصر.

إن الطرح "الماركسي" يرى فيه "ناصيف" مؤسسا على تصور مغاير لحركة التاريخ، يجعل من الفلسفة شكلا من أشكال الأيديولوجية، والأيديولوجية ماهي إلا وعي زائف وعي مقلوب، أما الوعي الحقيقي فيكمن في النظرة العلمية والسوسيولوجية للحياة الاجتماعية القادرة على إنتاج تصور سليم عن حركة التاريخ الاجتماعي، أما الحركة الأيديولوجية فتنتج أوهاما وخيالات. [3]

وإذا كان "**كارل ماركس**" قد أعلن انتهاء وقت الأيديولوجيات الزائفة، ليحل محلها الأيديولوجية العلمية، فانه استطاع أن يكشف عن التمويه الذي تمارسه الأيديولوجية، في

1- Dictionnaire marabout université. 2em tome. le marxisme. p. 339 -

2- نقلا عن ميشيل فاديه، الأيديولوجية، مرجع سابق، ص 39.

3- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص102.)

تفسير الواقع الاجتماعي من جهة، ومن جهة أخرى ادخل الفلسفة في صراع لا يقل أهمية مع الأيديولوجية العلمية في القرن العشرين، الذي عرف الثورة العلمية في مجال الفيزياء تمثلت في ظهور نظريتين هما (**نظرية الكم** théorie des quanta "**لماكس بلانك**" سنة **1901**) و(**نظرية النسبية الخاصة** la relativité restreinte سنة **1905**) و(**العامة** la relativité généralisée **في 1914 لاينشتاين**).

هذه النظريات غيرت نظرة الإنسان للعالم، كما تبعه تغير الفعل الفلسفي فانطبع بالطابع العلمي واهتم بالتحليل اللغوي والمنطقي لعبارات العلم.

وهذا يعني أن الفلسفة عبر التاريخ كانت تتعرض للصدمات، ولعل أخطرها تلك التي خرجت من صلب "فينا" (vienne) أو ما يعرف "بالوضعية المنطقية" le positivisme logique التي استندت إلى كتاب "**لودفيغ فتجنشتاين**" (**رسالة منطقية فلسفية – 1918**). في إعلانها عن موت الفلسفة يقول: «**إن المنهج الصحيح للفلسفة يمكن أن يكون هو هذا: ألا أقول شيئا إلا مما يمكن قوله، أي قضايا العلم الطبيعي، أي شيء لا علاقة له بالفلسفة**». [1]

إن الأثر "**الماركسي**" في النزعات المادية واضحا، رغم أن "**ماركس**" حاول تجاوز الأيديولوجية الرأسمالية التي يتعايش فيها العلم وباقي الأشكال، إنها ثورة شاملة تمحورت حول طبقة بروليتارية. ويرى "ناصيف" أن هذه الثورة لم تستطع **عقلنة الأيديولوجية** كواقع تاريخي واجتماعي، هذا النقص دفعه إلى ممارسة النقد على الأيديولوجية وكشف العامل اللاعقلي الذي يحركها إنه عالم الأهواء وعندما يستعمل "ناصيف" مصطلح "العقلنة" la rationalisation فانه لا يقصد جعل الأيديولوجية فكرا عقليا خالصا. بل محاولة بث الوعي في الحركة الاجتماعية لتنظر إلى نفسها نظرة عقلانية وعلمية وفلسفية.

1- لودفيغ فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة

والأيديولوجية ترفض الخضوع للعقل لأنها محكومة بمنطق اللاعقل منطق الرغبات، والمصالح، إن هذه البنية تجعل العقل يدخل في صراع مع الأيديولوجية لكشف طبيعتها، والزيف الذي تمارسه حول عالم الأشياء، وهذا النقد لا يعني إلغاء الأيديولوجيات ودورها في الحياة الاجتماعية، لكنه نقد يكشف الأبعاد الخرافية والأسطورية والدينية التي تعد من مكوناتها، ومن ثم الدخول في حوار معها. [1]

وإذا كان التفكير الفلسفي له مضامين أيديولوجية تعيق حركته الحقيقية، فان الأمر يتضح عند تحديد علاقة الأيديولوجية ببعض الجوانب (بالعلم والسياسة والتاريخ). فكيف تنظر الأيديولوجية للعلم؟.

3 - في الأيديولوجية والعلم:

حاول "**ناصيف**" تقديم تصور للأيديولوجية النظرية (العلمية) من خلال تحديد مفهوم "العلم" (science)، من عدة زوايا (تاريخية، فلسفية، أيديولوجية) التي تمكننا من تتبع مراحل تطوره والكشف عن إسهامات الشعوب في كل مرحلة من مراحله، يقول: «**إن التأريخ التام للعلم هو بالضرورة تأريخ سوسيولوجي**». [2] وهذا يعني أن المؤرخ للعلم لابد أن يكون على دراية بعدة جوانب (اللغة والعادات العمران. . .) وهنا يظهر تأثر "**ناصيف**" بـ "**ابن خلدون**".

أما النظرة الفلسفية للعلم فإنها تتعامل مع العلم كنتاج عقلي يتناول الحقائق والوقائع التجريبية، أو الصورية المجردة، إنها تتناول العلم تناولا **ابستومولوجيا (épistémologie)** بدراسة مناهجه وطرق استدلاله وطبيعة نتائجه وعلاقاته مع مختلف مظاهر المعرفة (فن ودين وفلسفة) يقول: «**إن فلسفة العلم (. . .) ضرورية لتعيين طبيعة المعرفة العلمية ومنزلتها في اليقين الممكن للإنسان وحدود العقل في البحث عن الحقيقة، دورها دور تحليلي ونقدي**». [3]

1- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص 109.
2- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص17.
3- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص18.

إن الاستيعاب النقدي للعلم ومناهجه ضروري لتطورالعقل العلمي نحو اليقين والموضوعية وتجاوز الأوهام.

هذا ما عبر عنه "غاستون باشلار" (Caston Bachelard- 1884 – 1962) في قوله: «. . . على الفيلسوف إن هو أراد أن يستوفي كل دروس العلم المعاصر أن يتخذ الطريق المعاكس لهذا المبدأ الابستومولوجية، سيكون عليه أن يناهض تاريخية التجربة بل وتاريخية ماهو عقلاني. . . ». [1]

إن "غاستون باشلار" يقف من الابستومولوجية موقف الفيلسوف، لان الابستومولوجية بالنسبة له يجب أن تكون بجانب الفلسفة، باعتبار العلوم تحمل الخصائص الجدلية التي يحملها عقل الفيلسوف، لهذا تصبح الابستومولوجية مبحثا فلسفيا جدليا يراجع نفسه باستمرار.

أما الأيديولوجية فإنها تنظر للعلم كإحدى القيم الاجتماعية، فهي تحاول الادعاء بأنها تقدس العلم وتحاول تبين مزاياه ودوره في الحياة. إنها تنظر للمعرفة العلمية نظرة ايجابية. ويؤكد "ناصيف" أن الأيديولوجية لا تنتج المعرفة، بقدر ماهي الإطار الملائم لإنتاجها. وإذا كانت الأيديولوجية لا تعد إحدى مكونات المعرفة، فان بعضها يعتمد على الأسطورة، لمواجهة الواقع وتفسير الحياة الاجتماعية، أي أن للأيديولوجية مستويات فبعضها علمي وبعضها غير علمي ولكن «**أيديولوجية العلم تتمتع بفاعلية شاملة**»[2].

إنها تستطيع التأثير في طبيعة الحياة الاجتماعية، باستبعاد النظرة اللامعقولة للحياة، وهذا يجعل الأيديولوجية أكثر تعقيدا، لدخولها في شبكة من العلاقات، مع مختلف المستويات الثقافية. من (علم وفلسفة وتاريخ)، في صورة جدلية خاصة مع تاريخ العلم يقول "ناصيف": «**إن تاريخ الأيديولوجية العلمية يأتي في المرتبة الأولى وفي المرتبة الأخيرة أي انه يرادف وضع النظرية في كل أقسامه**».[3]

1- Caston pachelard. l activité rationaliste de la physique. contemporaine

2- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 20.

3- المصدر نفسه، ص23.

وينتقل "ناصيف" لتحديد مدى تأثير الأيديولوجية في المجتمعات. والتأثير يختلف من المجتمع المتخلف عنه عن المتقدم، لان الأيديولوجية التي استطاعت أن تستوعب الثورات العلمية في الماضي، تتعامل بطريقة خلاقة مع العلم المعاصر، أما التي لم تستطع استيعاب الثورة العلمية (la révolution scientifique) في الماضي، فإنها عاجزة عن استيعاب المعرفة اليوم.

وهذا ينطبق على الأيديولوجية العربية فهي مطالبة باستيعاب المعرفة العلمية، وجعل العلم من القيم الثقافية الفعالة في الحياة الاجتماعية، وهنا يلتقي موقف "**ناصيف**" مع موقف "عبد الله العروي" في قوله: «**فإذا ما أصبح العقل العربي نقديا بالفعل، وتوصل عندئذ إلى نظرة إنسانية شاملة. سيوافي الغرب حيث يراوح هذا الأخير خطواته منذ القرن الماضي، فيمكن لأول مرة أن يتعرف العقلان الواحد على الآخر وينشئان عهد حوار حقيقي**». [1]

إن طرح "**العروي**" فيه دعوة للحوار بين الثقافتين الغربية والعربية، وعن طريق الحوار يمكن الاستفادة من العلم، لأن الحقائق العلمية لا يجب النظر إليها كحقائق متعالية عن الواقع، إنها جزء من النسيج الثقافي لأي مجتمع، في تفاعل وصراع مع مختلف القيم وهذا الصراع يولد روح الإبداع والارتقاء.

ولعل تاريخ أوربا الحديث هو تجسيد لهذا الجدل والصراع انه صراع حول السلطة (autorité) ومحاولة تملك الطبيعة بتفسير ظواهرها، تفسيرا لاهوتيا مرة ووضعيا مرة أخرى أو فلسفيا وهو ما عبر عنه "**ناصيف**" بقوله: «**تاريخ العصور الحديثة في الغرب سجل مفتوح. تظهر فيه بوضوح السيطرة المتزايدة للنظرة العلمية إلى الطبيعة والإنسان. وللنظرة العلمانية إلى الحياة الاجتماعية السياسية**». [2]

ولكن يجب ألا نفهم من الجدل المتزايد بين العلم والدين (la religion)، إلغاء دور الدين في الحياة الاجتماعية في أي حضارة إنسانية، إلا أن تعاظم دور العلم يحد من

1- عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص225.

2- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 27.

التفسيرات اللامعقولة، وهذا هو الدور الذي ينبغي أن تقوم به المؤسسات التربوية، وإذا كانت الأيديولوجية تحاول دائما تبرير وجودها كظاهرة اجتماعية، من خلال عدة وسائل مثل الوسائل العلمية والتكنولوجية والاقتصادية. خاصة الأيديولوجية القومية فان "العروي" يقول: «**الدولة القومية دولة الدعوة إلى التقنية والى التصنيع السريع، وهي في نفس الوقت دولة البرجوازية الصغيرة الظافرة شيئا فشيئا، وجريا مع حركة التصنيع**». [1]

ولعل سر نجاح الأيديولوجية العلمية في نظر "ناصيف" يكمن في تحولها إلى سلوك ثقافي واجتماعي لتتجرد من النظرة المطلقة للحياة يقول: «**إن تأثير الأيديولوجية العلمية على الفكر الايديولوجي في المجتمع من الناحية المنهجية الموضوعية، يجعلها في مرتبة أعلى من مراتب سائر الأيديولوجيات**». [2]

لكن المشكلة التي يطرحها "**ناصيف**" هي مشكلة علاقة رجل السياسة برجل العلم، فقد يؤثر رجل السياسة، لكونه صاحب سلطة على رجال العلم، وهنا تنشا مشكلة التواصل والتفاهم لهذا يدعو إلى ضرورة الحوار بين رجل السياسة ورجل العلم، وهو إحدى مطالب الأيديولوجية العلمية، لان فرض السلطة يقتضي سياسة علمية، لتحقيق مصالحها. وحديث "**ناصيف**" عن الأيديولوجية العلمية، لا يعني حديث عن الليبرالية أو الرأسمالية البرجوازية، فكل أيديولوجية تحاول تكوين عقل علمي، قادر على التأثيرفي الحياة يقول: «**فالانتصار الحقيقي للعلم يتم بتكوين الذهنية العلمية، وترسيخها في الوعي الاجتماعي العام**». [3]

إن العقل العلمي بإمكانه أن يقلص دور الذهنيات الغيبية ويجعل اللامعقول يتراجع ويقضي على منطق الخرافة والأهواء التي تحكم الحياة الاجتماعية. وهذا هو الدور الذي ينبغي أن تقوم به الأيديولوجية إذا أرادت أن تستقر، وعليها أن تنزع إلى الكونية والإنسانية لتلتقي ومنطق المعرفة العلمية يقول "**ناصيف**": «**إن العلم (. . .) لا يتأثر في العمق بالحدود الفاصلة بين الدول والأمم ولا ينكفىء أمام الحواجز التي**

1- عبد الله العروي، الايدولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص73.

2- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص30.

3- المصدر نفسه، ص33.

تقيمها بعض الأنظمة أمامه. في العقل العلمي تتجلى وحدة الروح البشري ويلتقي أفراد النوع البشري التقاءا صافيا». (1)

وتعد الثورات العلمية والانجازات المعرفية دليلا على التوجه نحو وحدة البشرية. ومن مظاهر هذه الوحدة المؤسسات العلمية العالمية التي تحمل مشروعا علميا عالميا.

من خلال مقاربة "**ناصيف**" للأيديولوجية العلمية نخلص إلى أن الأيديولوجية مزيج من النظرة الفلسفية والتاريخية والسوسيولوجية للحياة الاجتماعية، هذا المفهوم الجديد للأيديولوجية العلمية مفهوم حديث تشكل بعد الحرب العالمية الأولى وتحول إلى مفهوم رئيس، مع الماركسية كان له أثره في الحركة التاريخية.

4- في الأيديولوجية والتاريخ:

إن الفكر التاريخي يتعرض لهجمات عنيفة نتيجة تعاظم النزعة العلمية، وظهور الفلسفات "البنيوية" (le structuralisme) التي خلقت نوعا من الفوضى الفكرية، أدت إلى صدام المذاهب فعطلت التقدم الحقيقي، ولتجاوز هذه الفوضى يرى "**ناصيف**" ضرورة تحديد مستويات التفكير التاريخي، وكشف مضامين كلواحد بالتحليل والنقد، لإدراك وحدة التفكير التاريخي وتعدد أنواعه، لاستيعاب المفاهيم ومضامينها المعرفية التي تطورت بشكل سريع منذ القرن الثامن عشر.

ولكي يسهل فهم التيارات الفلسفية، وفهم البعد الأيديولوجي في التفكير التاريخي، لأنها أكثرارتباطا به كونها ظاهرة اجتماعية، والظواهر الاجتماعية حقائق تاريخية والأيديولوجية بحاجة إلى وعي تاريخي نظري، رغم أنها لا تهدف إلى المساهمة في تقدم وتطور الوعي التاريخي على خلاف الفلسفة والعلم والفن. (2)

1- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 36.

2- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص159.

إن التمييز بين الأيديولوجية والتاريخ في نظر "ناصيف" يكشف عن الدور الذي تقوم به الفلسفة المعاصرة (philosophie contemporainela) خاصة الغربية، التي تعرف جدلا وصراعا بين المواقف من الأيديولوجية، يساهم في تحطيم ما تم انجازه في الماضي، فالبعض أعلن انتهاء عصر الأيديولوجية، تحت شعار العلم والتكنولوجية، ولا يزال العالم الغربي يبحث عن إحداث التوازن بين الفلسفة والعلم والأيديولوجية. بسبب تقدم هذه الأنماط الثلاث في شكل صراع وجدل.

ويرى "**ناصيف**" أن التوازن مشروط بممارسة النقد على النظرة الأيديولوجية للتاريخ لتحرير التاريخ من النزعة الوضعية، خاصة في العالم العربي أين يجد المفكر العربي نفسه أمام مهمة صعبة، وهي التعامل مع النظرة الأيديولوجية للتاريخ تعاملا نقديا وتحليليا يقول: «**تتبدى ضرورة تحليل النظرة الأيديولوجية إلى التاريخ أيضا، من خلال النتائج المنطقية التي يمكن أن يؤدي إليها الفهم الصحيح لنوعية التفسير الأيديولوجي للتاريخ والكشف عن الأخطاء والأضاليل التي تنشرها الأيديولوجية**». [1]

إذن لا بد من مساءلة الأيديولوجية مساءلة نقدية في نظرتها للتاريخ، لكشف كيفية تأثيرها على الحياة الاجتماعية، لأن الأيديولوجية كما يقدمها "ناصيف" هي نظام من الأفكار الاجتماعية مرتبطة بمصالحه، ويمكن استنتاج بعض الخصائص في النظرة الأيديولوجية للتاريخ:

1) البعد الجماعي، أي أن محور الأيديولوجية يقتضي وجود جماعة معينة بأبعادها الزمانية الثلاث، جماعة مدركة لنفسها وواعية بوضعيتها.
2) التاريخ يصبح ذا طابع أيديولوجي إذا قبلته الجماعة ليتحول أداة من خلاله تعبر عن ذاتها وهويتها ومصيرها.
3) كل جماعة هي جماعة تاريخية، تحاول استنباط الحكمة العملية من تجارب ماضيها.
4) غاية الأيديولوجية غاية عملية جماعية، بخلاف العلم والفلسفة، غايتهما نظرية.

1- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 174.

لان العلم والفلسفة يحاولان اكتساب الموضوعية النظرية، وذلك بالوعي الابستومولوجي للعوائق والحدود، إنها نظرة منفتحة بفعل النقد والتحليل. وهنا يتضح الفرق بين الفكر التاريخي القائم على الانفتاح، والفكر التاريخي الايديولوجي القائم على اليقين المنغلق، هذا يعني أن النظرة الأيديولوجية للتاريخ نظرة بسيطة تتماشى والواقع.

إن هذه الفروقات لم تؤد "بـ ناصيف" إلى الفصل المطلق بين الفلسفة والعلم من جهة والأيديولوجية من جهة أخرى، ويقر أن هناك تفاعل وعبر عن ذلك بقوله: «**إن العلم والفلسفة يشتركان في طلب الحقيقة أوليا، ويختلفان في مستوى النظر إلى التاريخ، والفلسفة والأيديولوجية تشتركان في السعي إلى توجيه الفاعلية الإنسانية. لكن الأيديولوجية ترتبط بفاعلية جماعة تاريخية بعينها. بينما تهتم الفلسفة بفاعلية النوع الإنساني بأسره**»[1]

إذا كان هناك فرق بين العلم والفلسفة والأيديولوجية فما هي الغاية من دراسة النظرة الأيديولوجية للتاريخ؟.

يرى "**ناصيف**" أن أي تقدم في الفكر التاريخي مشروط، بممارسة النقد والتحليل للنظرة الأيديولوجية للتاريخ، السائدة في العالم العربي وحتى الغربي، رغم أن هناك فرقا في التعامل مع الفكر العلمي والفلسفي، ففي العالم العربي التفاعل ضيق ومغلق مما يجعل نتائج التفاعل سلبية، ولكن التحليل النقدي يساهم في تحرير الوعي التاريخي النظري ليعيد النظر في الاستعمالات الأيديولوجية للتاريخ في مختلف مستويات الحياة الاجتماعية، كما يمكن المفكر العربي من تفهم أسباب التخلف. لذلك النقد ضروري سواءا كان متجها للذات أوللآخر يقول "ناصيف": «**إن نقد الفكر التاريخي الايديولوجي من وجهة العلم أو الفلسفة يساعده على تصحيح أخطائه وتحسين إدراكه لمفاهيمه**». [2]

إن النقد يفتح باب الحوار بين الفكر الأيديولوجي والفكر التاريخي والفلسفي، وبالحوار ترتقي الثقافات، وهنا يلتقي "**ناصيف**" مع "كارل بوبر" في قوله: «**لابد أن نتعلم أن**

1- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص 174.

2- ـــــ ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق ص 218.

النقد الذاتي هو أفضل النقد، لكن النقد من الآخرين ضروري». [1] إذن يؤكد "ناصيف" على الانطلاق من الذات لتوسيع دائرة الوعي التاريخي، من خلال استيعاب تجارب الماضي وأي محاولة يجب أن تعتمد على النظرة والسوسيولوجية للفكر الأيديولوجي، للإحاطة بماهيته.

5 ـ في الأيديولوجية والسياسة:

إن امتزاج السياسة بالأيديولوجية والفلسفة، انعكس سلبا على الفكر السياسي رغم محاولة السياسة (politique) الانفصال عن **الفلسفة السياسة (la philosophie politique)**. لإخفاء الأبعاد والأغراض الأيديولوجية، التي تسكنها وتحركها، وأي دراسة سوسيولوجية للسياسة، يجب أن تتناول الأبعاد الأيديولوجية في السياسة لأنه أصبح من الصعب التمييز بين هذه المجالات (**سوسيولوجيا السياسة والأيديولوجية السياسية والفلسفة السياسية**)، في أية دراسة. ولكن كيف تنظر الأيديولوجية للسياسة؟.

يرى "**ناصيف**" أن الأيديولوجية السياسية محورها مستمد من السياسة مثل (**الأيديولوجية، الديمقراطية، الليبرالية، الاشتراكية**)، إنها تبحث مشكلات الحياة السياسية، وعلاقتها بالمجتمع والتاريخ، هذا يعني عدم وجود أيديولوجية سياسية خالصة. لارتباط الظاهرة السياسية بمختلف الظواهر الإنسانية (ثقافة، دين، اقتصاد، فن، علم. . .) مما يجعل الوعي السياسي، مرتبطا بمستوى الوعي الأيديولوجي، والوعي السياسي يدافع عن ذاته، ضد الفكر الأيديولوجي عن طريق التحليل النقدي للنظرة الأيديولوجية للسياسة. [2]

إن النقد ضروري لكل تقدم سياسي في المجتمعات خاصة العربية، التي تعاني ضعفا كبيرا نتيجة سيطرة الفكر الديني والعقائدي، مما يعني أن الفكر السياسي فكر مغلق ومقيد برواسب عقائدية وأيديولوجية، هذه الموانع تقتل حرية الفكر السياسي، وتضعف حتى الفكر العقائدي، لهذا دعا "**ناصيف**" إلى حرية التفكير السياسي، وتحريره من قبضة الأيديولوجية، ويعدها حالة مشابهة لوضعية أوربا في القرون الوسطى.

1- كارل بوبر، بحث عن عالم أفضل، مرجع سابق، ص**246**.

2- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص**231**.

وحاول التميز بين السياسة والأيديولوجية، من خلال استحضار بعض النماذج. فيقدم **مفهوم الدولة** من زاوية **الأيديولوجية النازية**، باعتبار "النازية" حركة سياسية وثورية، كانت تهدف إلى إعادة تشكيل المجتمع الألماني على أسس مغايرة، ترتكز على النظرة الشاملة إلى الطبيعة والإنسان والسياسة. [1] والمنطلق هو الجماعة التاريخية المتعينة والمحددة، مما يعني أن النظرة الأيديولوجية للسياسة مستمدة من طبيعة الصراع السياسي. وهي تنظر للدولة كغاية وليس كوسيلة.

ونجد هذا التصور عند **"ميكيافلي"** (machiavel- **1469 - 1527**)، في قوله: «**إن هناك عددا ضخما من الأمثلة التي تقيم الدليل على أن الواجب يدعو، عند تأليف الدولة والتشريع لها إلى اعتبار الناس جميعا من الأشرار. . .**». [2] ونجد هذا الطرح عند "هيغل" و"ماركس". ولكن كيف تنظر الماركسية للفعل السياسي؟.

أ - الفعل السياسي في الفلسفة الماركسية:

إن الماركسية (le marxisme) تقدم تصورا مغايرا للسياسة، لأنها تقدم تفسيرا علميا وضعيا، ونظرية "ماركس" تدور حول (**وجهة النظر البروليتارية، السياسة من حيث هي اغتراب، نظرية الثورة، ديكتاتورية البروليتارية، نظرية زوال الدولة**).

و"**الماركسية**" ترى أن **السلطة السياسية** هي القوة القادرة على تنظيم طبقة لتدخل في صراع مع طبقة أخرى تسلبها الحقوق، وهذا ما يجسده الصراع بين **الطبقة البرجوازية والبروليتارية** بهدف القهر والاستلاب، وهذه هي حقيقة السياسة في كل المجتمعات، وعبر كل العصور، لذلك فهي مجرد مرض أصاب المجتمعات البشرية، نتيجة انقسامه إلى طبقات. ولكن هذا المرض يمكن اقتلاعه، هوما عبر عنه "**ماركس**" في نظرية "**الاغتراب**" (aliénation) فيها حدد ماهية "السياسة" وأهدافها.

1- المصدر نفسه، ص233.

2- ميكيافلي، المطارحات، ترجمة خيري حماد، المكتبة التجارية، بيروت، ط1، 1992، ص223.

وهي النظرية التي استفادها من "هيغل" و"فيورباخ" و"نظرية العقد الاجتماعي" (جون لوك، روسو، هوبز). لكن "ماركس" طور هذا المفهوم (الاغتراب) (aliénation). فإذا كان يعني عند "هوبز" (Thomas Hobbes- 1588 - 1679) مسالة ناتجة عن انتقال الإنسان من وضعية طبيعية إلى وضعية مدنية، مما يعني اكتساب الإنسان طبيعة جديدة أفضل من الأولى.

أما عند "روسو" (j. j. rousseau -1712 - 1778) فالوضعية الجديدة حالة يتمتع بها الفرد بكل حقوقه الطبيعية يقول: «**انه إذا ما حللنا العقد الاجتماعي في ضوء الحق فسوف لن نجد لقيام الطغيان عن طوع ورضا صحة لا متناهية**». [1] هذا يجعل الاغتراب السياسي (aliénation politique) حالة ايجابية، لان "روسو" ينظر للطبيعة نظرة خيرة أما الشرور فهي ظاهرة اجتماعية يقول: «**إن الشهوات التي صنعها المجتمع هي التي أوجبت القوانين**».[2]

والقانون هو الذي يكفل للفرد التمتع بكل حقوقه (حرية، مساواة، ملكية. . .) فالكل يخضع للقانون والسلطة الوحيدة هي سلطة القانون يقول "روسو": «**ليس تأسيس الحكومة عقدا، بل قانونا، وأن الذي تودع لهم السلطة التنفيذية، ليسوا أسيادا للشعب، وإنما موظفوه، وبوسع الشعب وضعهم أو خلعهم، عندما يرغب بذلك. والمسالة بالنسبة إليهم ليست مسالة عقدا على الإطلاق، وإنما هي إطاعة القانون**». [3]

إن مفهوم **الاغتراب** (aliénation) يختلف من فلسفة لأخرى، فهو عند "**هيغل**" اغتراب الروح في الطبيعة والعالم، [4] وتكشف عن ذاتها من خلال التاريخ، ومن ثم التخلص من الاغتراب من خلال التموضع في أشكال منها السياسة. أما في "**الفلسفة الماركسية**" فالاغتراب مرض وظاهرة سلبية، لكن رغم ذلك أنتجت الطبقة التي تستطيع تجاوزه، لان

1- جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، سلسلة الأنيس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ص116.

2- Jean jacques rousseau. du contrat social. ena g éditions. Alger. 1988. p. 3

3- نقلا عن محمد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص511 - 512.

4- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص242.

"ماركس" ينظر للإنسان بخلاف "**نظرية العقد**"، فهو كائن طبيعي واجتماعي، والسياسة هي نتيجة لتطوره الطبيعي والاجتماعي، بفعل تنامي ظاهرة العمل (l action) وما صاحبها من إنتاج صناعي وملكية وحاجات جديدة.

هذا التطور يمثل انفصال الإنسان عن الطبيعة وعن الإنسان والدخول معه في صراع. مما يجعل الاغتراب السياسي، ناتج عن الاغتراب الاقتصادي.

والاغتراب السياسي يمكن الطبقة **البروليتارية** من تجاوز القهر والاستغلال، الذي تمارسه **البرجوازية** ولكن التحرر مشروط بوعي وضعيتها والعمل على التحرر منه. إن الطبقة البروليتارية لا يحصل لها الوعي دفعة واحدة ولا تدرك إمكاناتها بسهولة ويبقى التحرر ذاتي نابع من داخلها لا من الخارج، مما يعني أن **الطبقة البروليتارية** مطالبة بإتباع نفس المنهج الذي سلكته البرجوازية bourgeoise، وهو **الثورة** la révolution، وبالثورة تحقق ماهيتها.[1]

إن هذا التصور يكشف لنا أن "ماركس" يربط نشوء الطبقات بالتاريخ وتطور الحياة لاقتصادية، والعلاقة بين الطبقات علاقة صراع وجدل ينتهي بتفوق الطبقة **البروليتارية** prolétariat، لتتحول إلى **ديكتاتورية** dictature. ثم تؤول إلى الزوال ويزول الصراع، وهذا يعني أن "**ماركس**" رسم هدف لهذه الطبقة، يبدأ بالسيطرة على الحكم لتتمكن من البرجوازية والدولة الرأسمالية، وفي المرحلة الثانية تعمل على تهديم المجتمع الطبقي لتصنع مجتمعا لا طبقيا مجتمعا لا سياسيا، لا يعرف الملكية الفردية، يعبر عن ماهية الإنسان مستقبلا.

ب - نقد ناصيف للتصور الماركسي:

بعد عرض "ناصيف" التصور الماركسي لمفهوم السياسة يحاول مساءلة هذا الطرح من خلال إثارة بعض الأسئلة مثل، هل صحيح أن السياسة ظاهرة اغترابية طارئة على الطبيعة الإنسانية؟. ثم يوجه نقدا في قوله: «**إن التصورات والتنبؤات التي حملتها الماركسية، حول**

1- المصدر نفسه، ص242.

مهمة البرولبتارية في تحرير الإنسان من الاغتراب السياسي، كانت أحلاما طوباوية تلبست الضرورة التاريخية». [1]

إن الماركسية في نظر "**ناصيف**" قد فشلت لأنها بنيت على أسس خاطئة بنيت على أنقاض البرجوازية، وكان هدفها تحطيم البرجوازية وليس خدمة الإنسان. هذا يعني إنها حملت بذور فنائها منذ تأسست على منطق الصراع والتناقض منطق التجاوز، لهذا تم تجاوز التصور الماركسي، من خلال هذه النماذج يبدو أن هنالك اختلاف بين المضمون الأيديولوجي والمضمون السياسي، واختلاف في الرؤى والتصورات فكل أيديولوجية تنظر للفعل السياسي نظرة مغايرة.

والماركسية ليست لها نظرة واحدة للسياسة، والأيديولوجيات القومية لا تتفق على نظام سياسي واحد، فلكل أيديولوجية نظام سياسي خاص، ولكن التفكير الأيديولوجي للسياسة يبقى واحدا. ويمكن حصر خصائص التفكير الأيديولوجي في السياسة فيما يلي:

- يوجد تفاعل بين الفكر الأيديولوجي والسياسة، فكلاهما نابع عن العمل، وغايتهما تحقيق المنفعة للجماعة.
- الأيديولوجية تتخذ من الفعل السياسي وسيلة للكشف عن مفاهيمها وتحقيق غايتها.
- الأيديولوجية تنظر للسياسة من خلال الوضع السياسي القائم في جماعة معينة.
- النظرة الأيديولوجية للسياسة نظرة غائية لأن الفكر الأيديولوجي يستمد مشروعيته من تحقيق الغايات والأهداف السياسية، فمثلا قد تكون الغاية تحقيق الوحدة العربية، في ظل دولة واحدة، كما كان هدف الأيديولوجية الشيوعية تحقيق المجتمع اللاطبقي.

1- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق ه، ص247.

- كل أيديولوجية تحاول تقديم تفسير للواقع القائم، تفسيرا سوسيولوجيا موضوعيا، ولكن كل تفسير نابع من التفكير السياسي الأيديولوجي. هو تفسير موجه لخدمة الغايات المسطرة.
- الأيديولوجية تحاول تقييم النظام السياسي لكونه يبحث عن الفكرة الناجحة النافعة.

ـ تعقيب:

إن المقاربة التي قدمها "**ناصيف**"حول طبيعة الفكر الأيديولوجي لتمييزه عن باقي المجالات الثقافية لهي محاولة لإبداع فكر متميز، اجتماعي وتاريخي قادر على تقديم تصور شامل للمفاهيم من الداخل والخارج، لهذا نراه يعمد إلى عرض نماذج ومقارنة بعضها بالبعض ثم يبدأ في مساءلتها نقديا، باعتماد منهج "**الواقعية الجدلية**" لتحديد المضامين المفاهيمية للأيديولوجية، هذه الواقعية تقدم الواقع عن الفكر أو الوجود المادي عن الوعي العقلي.

وفيه يبدو متأثرا بالجدل "**الماركسي**" باعتبار أن الواقع العيني وجود قائم أمام العقل، ومعرفة هذا الواقع تقتضي عمليات ذهنية يمارس فيها العقل الجدل، بهذا المنهج يحاول "ناصيف" تجاوز الجدل الكلاسيكي، بين المذهب العقلي والتجريبي، ويقر بالتفاعل والجدل المستمر بين الواقع والعقل. وتجاوز النظرة الأحادية نظرة الاغتراب أو الوهم والزيف، وتصور "الوضعانية" وتفسيراتها للحياة الاجتماعية.

أما "**الجدلية الواقعية**" فهي تنظر للواقع الاجتماعي، نظرة كلية وتتعامل معه على أنه واقعا ديناميكيا متحركا لا يعرف الثبات، وتحاول تفسير عملية التحول وتحليل العلاقات، الاجتماعية واستيعابها نقديا، لان هناك تعارض وتناقض في البنية الاجتماعية، والكشف عن التعارض يعني كشف العلل المحركة له ومن ثم يمكن محاكمة الواقع القائم.

والواقعية الجدلية في نظر "**ناصيف**" تمكن الجماعة من تفعيل ماضيها، ولا يعني أنها نظرية في التاريخ الإنساني، ومن خلالها يؤكد على مقولة التناقض في التاريخ، هذا المبدأ يؤدي إلى التطور ويولد المركب الجديد المتجاوز للمتناقضين.

إن "تاصيف" بمقاربته هذه لم يستطع التحرر من الجدل الهيغلي عندما يتحدث عن منطق التناقض والصيرورة التاريخية، لفهم حقيقة الكائن الإنساني وموقعه في العالم. وإذا كان يحاول إخضاع كل المسائل والمفاهيم لهذا المنهج وتقديم مقاربة متميزة يدعي إنه متجاوز فيها ناريخ الفلسفة، ولهيمنة الأيديولوجيات، فإنه يبقى يتحدث بلغة الفلاسفة الكبار ويستعير مصطلحاتهم وفي الكثير من الأحيان المنهج.

المبحث الثالث

في نقد التراث السياسي

إن التقدم في مختلف المستويات اقتضى طرح **العقلانية النقدية** Rationalisme Critique كبديل لكل المناهج التي أثبتت عجزها عن استيعاب الواقع العربي، وهذا يعني محاولة استيعاب التراكم المعرفي أو **التراث** Héritage المنجز بالنقد لجعله يتماشى مع روح العصر وقادر على مسايرة التحولات. وبالنقد يتمكن المفكر العربي من نشر المنتوج العلمي والفلسفي وتكريس مناهج البحث العلمي في فكرنا وثقافتنا المعاصرة، لتتمكن الأمة من الحفاظ على ذاتها والاستمرار الحضاري.

ويجب أن يشمل النقد العقل الإسلامي بهدف توفير الشروط التي تمكن العقل من القيام بعدة عمليات **كالتأويل** Anagogique **والفهم** Comprendre **والتفسير** Explication، وقراءة الموروث قراءة عقلانية ونزع القدسية التي طبعت بها طيلة قرون، والعودة للتراث تعني أن التراث له أهمية في بنية الذات العربية وتشكلها، إنه يشكل عاملا هاما في بعث الإبداع، وهو ما عناه "**علي حرب**" في قوله: «**فالتراث لا تتجدد قيمته ولا تعلو مكانته إلا إذا كان موضعا للنظر العقلي والتحليل العلمي**». [1]

إن الإبداع يقتضي جعل التراث فعلا معرفيا منتجا، ومحاولة كشف ما سكت عنه، أو مالم يكشف، وتحريره من المقدس، وهذا بفعل ممارسة التحليل والتفكيك، لكشف البنية structure الحقيقية. وإعادة قراءة التراث الفعال القادر على الاستمرارية. والمطلوب

1- علي حرب، النص والحقيقة (نقد النص). ج1 المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، الدار البيضاء، 1990، ص21.

محاولة امتلاك الموروث واستيعابه علميا وعقلانيا ونقديا.[1] لنتجاوز أزمتنا الثقافية والدخول في مجرى التاريخ، إن النقد الذاتي للتراث يخلق الوعي الذاتي، وروح الاستقلالية.[2] لتصبح **العقلانية النقدية** منهجا يصلح لدراسة التراكم الفكري، وتحليله واستيعابه وإحداث الاختراق، إنها آلية Mécanisme تمكننا من امتلاك الأدوات المعرفية المعاصرة، القادرة على إحداث التجديد إنها منهجية تمكننا من امتلاك ذواتنا، ومواجهة الآخر. هذا ما حاول "ناصيف" القيام به في عملية استنطاق التراث العربي الإسلامي، وتفكيك بنيته لفهم طبيعة العناصر المشكلة لهويتنا وذاتنا الحضارية.

وقد تناول جملة المفاهيم السياسية (**النظام الطائفي، الدولة، السلطة، الاستبداد، القهر، الملك، النظام الكلي الشمولي، الأمة**. . .) وسنركز على مفهوم "**مقولة النظام الكلي**" كمقولة أساسية في التراث السياسي، الإسلامي فكيف تعامل "ناصيف" مع التراث السياسي العربي الإسلامي وفق منهجه النقدي؟. وهل يتعامل "ناصيف" مع التراث وفق مقولة التواصل أم التجاوز؟.

1 ـ الأمة في التراث السياسي:

أ – في مفهوم الأمة:

يتعامل "ناصيف" مع التراث السياسي Héritage Politique وفق مقولة "التواصل النقدي" يقول: «**إن الاستيعاب النقدي للفكر السياسي العربي القديم والمراجعة النقدية للفكر السياسي العربي الحديث والتفاعل النقدي مع الفكر السياسي العربي أمور مطلوبة، لتوكيد قدرة الفكر السياسي على تهديم الصنميات السياسية والأوهام والقيود، التي يفرضها النزاع بين الأصالة والخصوصية من جهة والانفتاح والتغرب من جهة ثانية**». [3]

1- هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990، ص10.

2- جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993، ص35.

3- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص80.

وهذا ما حاول الالتزام به في مقاربته لمفهوم **"الأمة"** Nation للإحاطة به من كل جوانبه، وفي ظل تطوره التاريخي لبيان وجوده في التراث الإسلامي من خلال كتابيه **"الأمة بين الدين والتاريخ"(1978)** و**"تصورات الأمة المعاصرة"**، حاول ملاحقة تطور المفهوم عبر التاريخ واعتمد في هذه المقاربة عدة مناهج (التاريخي، المقارن النقد السوسيولوجي..) مما يدفعنا إلى التساؤل، هل المفكر يهدف من وراء هذا النقد إلى تشكيل وعي سياسي قادر على فهم الحاضر؟، وهل مفهوم الأمة يجب أن يخضع لمعايير ابستيمية؟.

إن "**ناصيف**" حاول إثبات تاريخية "الأمة" والأشكال الاجتماعية التي عرفتها، وقد عبر عن ذلك في قوله: «**هو المساهمة في دراسة تحولات الأمة في مرحلة حاسمة بالنسبة إلى تاريخ العالم العربي، ومهمة بالنسبة إلى التاريخ العالمي كله انه هدف محدود، وما أنجزته لتحقيقه لا يحيط بكل جوانبه ومقتضياته**». [1] ويبدأ من القرآن لتأصيل المفهوم.

أ - مفهوم الأمة في القرآن:

للتمكن من مدلول **الأمة** في التراث السياسي العربي يرى "**ناصيف**" انه لابد من استنطاق مضمونها وموقعها في القرآن، لان **النص القرآني** كان المصدر الأساس، لهذا المعنى لكن هناك علاقة جدلية غامضة بين المعنى القرآني والمعنى السوسيولوجي والتاريخي للأمة. [2] يجب الانتباه إليه، وأي مفكر يحاول فهم فكرة **الأمة** من خلال التصور الحضاري الغربي لاشك لن يتمكن من فك بنية الأمة والعناصر المشكلة لها.

ويؤكد "**ناصيف**" أن القرآن لا يتضمن تعريفا للفظة الأمة، أما ما استنبط فكان بفعل التأويل وهذه المنهجية غير علمية وغير صارمة، هذا ما يفسر الغموض والالتباس الذي يكتنف المفهوم ويجعل باب الاجتهاد مفتوحا وممكنا. [3]

1- **ناصيف نصار**، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي)، دار أمواج، للطباعة والنشر والتوزيع، ص6.

2- **ناصيف نصار**، نفهوم الامة بين الدين والتاريخ، مصدر سابق، ص13.

3- المصدر نفسه، ص15.

ويذكر "**ناصيف**" أن لفظة الأمة قد وردت في القرآن أكثر من خمسين مرة، بصيغة المفرد، ومن أهم الآيات المشهورة الشائعة الاستعمال قوله تعالى: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾**[1] وقوله تعالى: **﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾**[2] وغيرها من الآيات التي أوردها "**ناصيف**" للإحاطة بالمفهوم ولكن الآيات لم تتضمن تعريفا للفظة الأمة، مما يعني أن اللفظة لها عدة دلالات وهي ظاهرة مشتركة بين كل اللغات، وأهم المعاني التي تتضمنها الآيات القرآنية التي استنبطها "ناصيف" ما يلي: [3]

1 - قد تعني الوقت والحين لقوله تعالى: **﴿وقال الذي نجا منهما واذكر بعد امة أنا أنبئكم بتأويله﴾**. [4]
2 - قد تعني الإمام الذي يعلم الخير ويهدي إلى الطريق الصحيح كقوله تعالى: **﴿ إن إبراهيم كان امة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين﴾**. [5]
3 - تعني الطريقة المتبعة في قوله تعالى: **﴿إنا وجدنا آباءنا على امة وإنا على آثارهم مهتدون﴾**. [6] وقد ترادف الدين والدين يرادف الملة التي تعني الشريعة.
4 - تعني جماعة من الناس تربطهم الملة.
5 - تعني الجماعة المتفقة على دين واحد.
6 - جماعة جزئية من أهل دين معين.

و حاول تبيان حقيقة الأمة كوجود تاريخي في التراث الإسلامي وكممارسة واقعية واجتماعية. حقيقة سبقت في وجودها التراث الأوربي الحديث، فبحث عن مدلولها في اللغة، فقد جاء في اللغة العربية أن مدلول **الأمة** متفرع عن "**أم**"، ويقال "أم"، يؤم، أما، وأمت

1- سورة آل عمران، آية(110).
2- سورة هود، آية (118).
3- ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، مصدر سابق، ص ص 16، 19.
4- سورة. يوسف الآية (45)
5- سورة النحل، آية (120).
6- سورة الزخرف، آية(22).

الشيء أؤمه، أما قصدته. "[1] ولهذه المعاني سمة مشتركة كما يقول "ناصيف": «إنها جوهر معنوي، ليست من شروط قيامه وحدة بينية معينة أو الاشتراك في الرقعة الجغرافية». [2]

وهنا يتقاطع المفكر مع "ارنست رينان" (Renan Ernest– 1823 - 1892) في تعريفه للأمة، يقول: «إن لفظ الأمة. روح وجوهر معنوي يتألف من أمرين احدهما يعود إلى الماضي والآخر يعود إلى الحاضر وكلاهما يرتبط بالآخر ارتباطا وثيقا»[3] عدم ارتباط الأمة الجماعة بالدين الواحد في بعض الآيات القرآنية.

و"ناصيف" يعتقد أن مدلول الأمة القرآني يدل على الجماعة السياسية والاجتماعية لا الدين، أي أن مضمون "الأمة" اتخذ بعدين، بعدا اجتماعيا يتمظهر في العلاقات بين الأفراد، وبعدا سياسيا يظهر في الممارسات السياسية في ظل النظام الواحد، ويخلص من خلال محاولة تحديد مفهوم "الأمة" تاريخيا إلى تقسيم الاتجاهات الفكرية العربية إلى قسمين:

أ- اتجاه يستخدم الطريقة القرآنية لمفهوم الأمة، ويحافظ على مدلولها، وهذه الطريقة في رأيه تعطل تقدم الفكر السياسي في تعامله مع الظاهرة السياسية. [4]

ب- اتجاه يجعل من مفهوم الأمة مفهوما غربيا، ويرفض تأصيله، وهذا الموقف يرفضه.

إن "ناصيف" يدعو إلى التخلص من النظرة اللاهوتية المتزمتة، والانفتاح على الواقع التاريخي، وعلى الكيانات الاجتماعية والسياسية الفاعلة.

1- محمد احمد خلف الله وآخرون، القومية العربية والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 1988، ص21.

2- ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة، دار أمواج، بيروت، لبنان، ط2، 1994، ص275.

3- نقلا عن محمد صالح التومي، تكون الأمم، العناصر والمراحل والمصير، (دون دار النشر)، تونس، 19936، ص32.

4- ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، مصدر سابق، ص 28.

ب - الأمة في التراث العربي:

حاول" ناصيف" تتبع مدلول الأمة في أعمال الفلاسفة والمؤرخين والفقهاء المسلمين، مبتدئا من "**الفارابي**" (874 - 950م)، ولا شك احتل مفهوم "الأمة" مكانة هامة في أعماله المتعلقة بالبنية السياسية للمدنية، فالمدنية كجماعة يجب أن تخدمها القرية وتدخل في تأليفها السكة والمحلة وعليهما ترتكز الأمة.[1] والأمة الفاضلة هي التي تتعاون مدنها على ما تنال من السعادة. يقول: «. . . **الإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها، ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد (. . .) فالمدينة هي أول مراتب الكمالات**».[2]

يوجد ترابط وتلازم بين تصور الأمة وتصور المدينة في فلسفة "**الفارابي**"، حاول "**ناصيف**" فهمه بعد استعراض مجموعة من نصوصه، فتبين له الاختلاف بين التصورين: «**المدينة "وحدة جغرافية اجتماعية سياسية، أما "الأمة" فوحدة طبيعية اجتماعية سياسية متميزة. ولا تقل شأنا عن المدنية، ومن يعتقد أن "الفارابي" لا يميز بين المفهومين مخطئ**».[3] ويخطئ من يعتقد أنه وقع تحت تأثير التراث الإسلامي أو اليوناني، لان "الفارابي" يقدم تصورا متميزا لمفهوم الأمة، رغم اعتماده الطريقة الارسطوطاليسية.

ومن بين النصوص التي اعتمدها في تحديد مدلول الأمة قول الفارابي: «**وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك في اللغة واللسان، وان التباين بتباين هذه. وهذا هو لكل امة**».[4] ويقول في موضع آخر: «**والجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق تنقسم أمما، والأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين: بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان، اعني اللغة التي بها تكون العبارة**».[5]

1- المصدر نفسه، ص 28.

2- أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1964، ص69.

3- ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، مصدر سابق، ص"37.

4- الفارابي، المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة، موفم، للنشر، الجزائر، 1990، ص147.

5- الفارابي، كتاب السياسة المدنية، مرجع سابق، ص70.

يرى "**ناصيف**" أن النصين في غاية الوضوح، لا يحتاج فيهما القارئ إلى تأويل، ومن خلال النصين يؤكد أن "الفارابي" يميز بين الأمة وباقي الأمم الأخرى، ولكنه لم يهتم بتحليل بنيتها والعناصر المكونة لها في ذاتها. [1] وتصور "الفارابي" لا يختلف عن التصور الذي قدمه "المسعودي"، لان "المسعودي" حصر مفهوم الأمة في مجموعتين:

- الأولى تشمل الشيم والخلق الطبيعي واللسان.

- الثانية تضم البيئة أي المسكن والنسب والدولة، أو الملك الواحد.

إذن المفهوم الذي يقدمه "المسعودي" مركب من ثلاثة عناصر (القيم الطبيعية، اللسان، الملك). هذا ما يجعل الطرح يتقاطع مع "الفارابي" يقول: "**ناصيف**": «**ومن الأسباب التي تدعم رأينا في أن مفهوم الأمة عند المسعودي يرتكز على المقومات الثلاثة معا، أي الشيم الطبيعية واللسان، التطابق الحاصل في هذه المنطقة بين فكر المسعودي وفكر معاصره الفارابي وفي الواقع إن التشابه عميق بينهما**». [2]

ثم حاول "**ناصيف**" تحديد المفهوم "**الأمة**" من خلال نقد التصور الذي قدمه بعض الفقهاء، أمثال "**البغدادي**" (المتوفي1037م) و"**الماوردي**" (المتوفي1058) ويرى في تحديدهما، تحديدا أيديولوجيا أكثر منه معرفيا. لأن "البغدادي" يحدد الأمة بشروط عقائدية أو إيمانية، ومن بين الشروط، أن يكون الفرد مسلما سنيا موحدا لكي يتمتع بكل الحقوق، ثم يأتي المسلم الذي امتزجت عقيدته ببدعة فرعية. وهذا يفقد بعض الحقوق، أما المنتسبون للإسلام، الذين خالفوا أصول العقيدة السنية، فإنهم يعدون خارج الأمة.[3] إن هذا التحديد يرى فيه "ناصيف" تحديدا أيديولوجيا لمفهوم الأمة، لا يخدم الفكر السياسي.

ولا يخرج عن هذا الإطار الأيديولوجي طرح "**الماوردي**" الذي حاول إعادة صياغة نظرية الإمامة، بحيث يبدو الواقع التاريخي القائم لا يتنافى ووحدة الأمة مع وحدة الإمامة.

1- ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، مصدر سابق، ص43.

2- ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، مصدر سابق، ص67.

3- انظر اسماعيل زروخي في مقال تصورات الامة عند ناصيف نصار من كتاب طريق الاستقلال الفلسفي، ص117.

ومن خلال الدراسة التحليلية التي قام بها "ناصيف" خلص إلى أن تصور الأمة عند "**البغدادي**" و"**الماوردي**" ناتج عن جدلية الدين والسياسة، ومرتبط عضويا ووظيفيا بما آلت إليه الخلافة العباسية في عصريهما.

"**فالبغدادي**" يتمسك بوحدة الدولة، لجميع أهل السنة والجماعة، و"**الماوردي**" يطرح صيغة لتوحيد أهل السنة والجماعة سياسيا. وان كان كل منهما لم يستطع الوصول إلى الأسباب الحقيقية لتفكك الخلافة الإسلامية، لان وجهتهما كانت وجهة دينية أيديولوجية، أما إذا أردنا كشف تلك الأسباب فلابد من التخلي عن النظرة الدينية للأمة. (1)

وكذلك حاول "**ناصيف**" الوقوف عند التصور "**الخلدوني**" لمفهوم الأمة، في عدة أعمال ولعل أهمها الدراسة التي قام بها والمعنونة بـ: "**الفكر الواقعي عند ابن خلدون**" وإذا كان "ابن خلدون"(**1332 – 1406**) يربط الأمة بالجيل الذي هو مرحلة من مراحل صيرورتها التاريخية، والأمة ماهي إلا استمرار لذلك الجيل. (2)

فان "**ناصيف**" يرى أن "**ابن خلدون**" لم يستعمل "**الأمة**" بالمعنى الديني، إلا في مواضع نادرة، ومفهوم الأمة عنده ممتزج بمفهوم الجيل والقبيلة، وهذا يشكل صعوبة في فهم طرح "ابن خلدون"، ولفهمها لا بد من تأويل أفكاره، لاستنباط المعنى القومي للمفهوم، وإن كان المدلول لم يتضح في عصره بالصورة المعاصرة. لأن "**ابن خلدون**" لم يلتزم استعمال معنى واحد لمفهوم الأمة، وهو ما يبرر حيوية الطرح الخلدوني وحركيته.

ويعتبر التصور "**الخلدوني**" في منظار "**ناصيف**" الجسر الذي يمكن المفكر العربي من المرور من ثقافة القرون الوسطى إلى ثقافة العصور الحديثة، وهذا واضح في أعمال الكثير من المفكرين العرب المعاصرين، أمثال "**ساطع الحصري**" و"**زكي الارسوزي**" (وسنعمل على توضيح نظرة المفكرين في محله) أطروحات هؤلاء لا تخرج عن الرؤية

1- ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، مصدر سابق، ص91.

2- ـــــ الفكر الواقعي عند ابن خلدون(تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1994، ص260.

الخلدونية، وهذا دليل على حركية المعنى الذي قدمه "ابن خلدون" لمفهوم "الأمة"، مفهوم لا يرتكز على معنى واحد، يمكن أن يكون ثابتا ومستقرا. [1]

وأكد "ابن خلدون" على الاختلاف بين الأمم لأن لكل أمة عناصر تدخل في تكوينها وبنيتها، فبعض الأمم تتحد بالنسب وبعضها بالانتماء الجغرافي، والبعض يتحدد بالشعائر. [2] وهو يتفق مع "الفارابي" في تفسير الاختلاف بين الأمم برده إلى طبيعة العناصر المشكلة للأمة، وان كان يختلف معه في طبيعة العناصر ذاتها، والتصور الخلدوني كان له أثره في تصور "ابن الأزرق" الأندلسي حيث يرى "ناصيف" أن استعماله لمفهوم الآمة لم يخرج عن الاستعمال الخلدوني، (المعنى الاجتماعي التاريخي)، وفي بعض النصوص يستعملها بالمعنى الديني. ويبقى إسهام "ابن الأزرق" غير أصيل لأنه عاش مرحلة تحول من الدولة الدينية إلى الدولة القومية. [3]

من خلال هذه المقاربة التي قام بها "ناصيف" قد مكننا من مفهوم "الأمة" في التراث بتقسيم الاتجاهات إلى اتجاهين، اتجاه أيديولوجي معطل للفكر للسياسي واتجاه فلسفي تاريخي اجتماعي منفتح، تعامل مع الظاهرة السياسية تعاملا معرفيا.

2 - نقد مقولة النظام الكلي الشمولي:

يرى "ناصيف" أن نقد التراث السياسي ضروري لفهم بنية الظاهرة السياسية يقول: «**إن النقد الفلسفي للسياسة واجب على الفلسفة وخدمة السياسة، وهو واجب أساسي وخدمة جليلة عندما يتعلق الأمر بنقد النظام الكلي**». [4] وعن طريق النقد تتضح العلاقة بين السلطة والسياسة، ويتمكن المفكر العربي من الانفتاح على الثقافة السياسية واستيعاب بعض المفاهيم كالمواطنة والديمقراطية.

1- محمد مبارك، نظام الإسلام، الحكم والدولة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط4، 1981، ص10.

2- ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية، الجزائر، 1984، ج1، ص126.

3- ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، مصدر سابق، ص 128.

4- ـــــ، التفكير والهجرة، ص124.

إن الثقافة العربية المعاصرة تقوم على فكرة "النظام الكلي" فكرة تمكننا من فهم حقيقة العلاقة بين الفلسفة والسياسة، ويؤكد "ناصيف" إن صورة "النظام الكلي" منبثة في جميع البلدان العربية. وكل واحدة تستلهمها بشكل أو بآخر، وتحقق منها ما تيسر لها بحسب معطياتها وظروفها الخاصة، غير أن هذا واقع تاريخي وليس حتمية، والمهمة الأولى للنقد الفلسفي هي التنبيه إلى تاريخية هذا الواقع وإمكانية تغييره وشروطها النظرية. (1)

وفي هذه المقاربة حاول "ناصيف" ممارسة التحليل النقدي للنمط العام للنظام الكلي، من خلال بعض تجارب الدول العربية، لكشف أسس هذا النظام، ويرى "ناصيف" أن "النظام الكلي" يتأسس على واقع وعلى محاولة نفي هذا الواقع، والواقع السياسي الاجتماعي عبارة عن ثنائية تتشكل من القطاع العام والقطاع الخاص، أما محاولة النفي فإنها بالضبط: «**محاولة لتغيير العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص بكيفية تؤدي في نهاية المطاف إلى إلغاء القطاع الخاص ودمج الأفراد كليا في الدولة**». (2)

ومن خلال هذا المركب الثنائي يقر بالعلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع، والقطاع الخاص يشمل حقوق الفرد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، ويحدد طبيعة المجتمع المستقل في شكل الدولة ككيان متميز عن سائر المجتمعات في مصالحها. ولا يذيبها في المجموع العالمي، كذلك القطاع الخاص يحدد الفرد في مجتمعه ولا يجعله يتماها معه. وان كان جزءا منه، وبهذا التصور تتميز الفلسفة عن الأيديولوجية والعقيدة الكلية الشمولية.

إذن هذه العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع هي سر الاستمرارية في الوجود، لان كلاهما يؤكد نفسه من خلال الآخر، لكن النظام الكلي في سعيه لإلغاء القطاع الخاص أو دمجه في القطاع العام هو ضد الطبيعة والحيوية الاجتماعية السياسية والثقافية للمجتمع، وهذا السعي يهدف إلى الدلالة على شيئين: «**أولا لنزعة النضالية الواعية التي يحملها النظام الكلي في تكوينه الذاتي. وثانيا الشك في إمكانية بلوغ هدفه بلوغا تاما**». (3)

1- ناصيف نصار، التفكير والهجرة، ص126.

2- المصدر نفسه ص126.

3- ناصيف نصار، التفكير والهجرة، مصدر سابق، ص130.

ورغم إدراكه لصعوبة تحقيق هدفه واستحالة جعل الفرد يتماها في الجماعة، كما تسعى لذلك النظرية الجمعانية أو القومية الإسلامية دون مراعاة لحقوق الأفراد. لهذا يركز "ناصيف" على نقد العقيدة الكلية التي تعتبر المبرر الأساس لاستبداد "النظام الكلي"، وسعيه المستمر لإخضاع كل الأنشطة الاجتماعية لهذه العقيدة. فكيف يتصور "ناصيف" وضعية الفعل السياسي في ظل النظام الكلي؟.

أ – النظام الكلي والفعل السياسي:

في المجال السياسي لا يقبل **النظام الكلي** أي نشاط سياسي خارج عن مؤسسات الدولة، لان النشاط السياسي هو نشاط الجماعة السياسية المسيطرة على هذه المؤسسات، وفي المجال الاقتصادي يسعى النظام الكلي جعل كل فاعليات الإنتاج والتوزيع والتبادل، في يد القطاع العام وحتى على مستوى النشاط التربوي والمعرفي، ليصبح الأفراد أكثر تعلقا بالدولة إلى درجة الشعور بالتبعية التامة، وهذا هو منطق الإدماج في النظام الكلي.

في النظام الكلي يسيطر رجل السياسة على فاعليات المجتمع سيطرة كلية، بتسييس كل شيء في المجتمع والعمل على تحويل كل القوى الإنسانية الفاعلة في المجتمع إلى قوى متماهية مع سلطة الدولة، وسلطة الحاكمين يقول ناصيف: «**فليست نزعة التماهي مع سلطة الدولة سوى تعبير من الحاكم عن إرادة تحرير نفسه من سلطة أعلى من سلطته، بهدف استتباع الشعب واستقلاله واستعباده**».[1] فالحاكم يعمل على تعطيل الجدلية التي تحرك القوى الإنسانية في المجتمع، وقوى البحث عن الحقيقة من اجل التغيير انه يخشى المفكر.

إذن الواقع العربي السياسي هو واقع مظلم ترسخت فيه قيم الأحادية والاستبداد والتكفير السياسي، مما جعل الوطن العربي عاجزا عن إحداث التحول الديمقراطي، رغم انه يسعى للتحول منذ أكثر من قرن، ويمكن إجمال خصائص النظام الكلي التي كانت سبب تعطيل التحول في ثلاث خصائص:

1- ناصيف نصار، منطق السلطة، (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص91.

1) - سيطرة القطاع العام على الأنشطة السياسية، وممارسة الرقابة على كل الأفراد والجمعيات ومنعهم من ممارسة النشاط السياسي بطريقة حرة، في حين أفراد السلطة لهم الحق في ممارسة السياسة.

2) - تعمل الطبقة الحاكمة والمسيطرة على مؤسسات الدولة على احتكار الفعل السياسي وتبرير سلوكياتها واحتكارها للسلطة باسم العقيدة الكلية.

3) - العمل على توسيع مجال القطاع العام ليشمل كل الوظائف في الوجود الاجتماعي للأفراد.

والخاصية الأولى هي الشرط الأساسي لقيام "النظام الكلي"، ويحصل عندما يتجه النظام السياسي نحو النظام الكلي مما يعني احتكارا للسلطة وينتج عن ذلك الاستبداد والقهر والظلم، و**النظام الكلي** قد يستند للدين أو الأيديولوجية أو حزب سياسي، ليبرر سيطرته على المجتمع، ويدعي الكلية والشمولية في توجهاته الإنسانية، كما يؤكد انه العقيدة النهائية التي تملك الحقيقة المطلقة، والاعتقاد بتملك الحقيقة المطلقة يولد العنف للدفاع عنها، ورفض النقيض. مما يعني أن الدولة تحتكر حتى التفكير والمعرفة وتوظف القوة لفرض الأفكار بدلا من قوة الإقناع[1].

وعمل "**ناصيف**" على مساءلة العقيدة الكلية في النظام الشمولي لإدراك القيمة النظرية من خلال استحضار التاريخ، الذي يثبت انه لا توجد عقيدة استطاعت تقديم تفسير كلي لدنيا الإنسان وتجربته في العالم، لان الإنسان كائن نسبي لا يملك إمكانية تقديم تفسير كلي لحياته، والمواقف الإيمانية بالدين والأيديولوجية تتعدى وترفض أضواء العقل وحججه.[2]

إن العقيدة الكلية في نظر "**ناصيف**" نقيض التطور الطبيعي والتاريخي للإنسان. ووظيفة **الفلسفة السياسية** ومهمتها في نقد **النظام الكلي**، هو التنبيه إلى تاريخية النظام الكلي وإمكانية تغييره. لان الفلسفة التي تتمتع بالحرية والاستقلالية لا تؤيد النظام الكلي.

1- ناصيف نصار، التفكير والهجرة، مصدر سابق، ص137.
2- ناصيف نصار، التفكير والهجرة، مصدر سابق، ص139.

إنه لا يسمح للعقل الفلسفي بالحركة والتفكير الحر من جهة، ومن جهة ثانية يقدم تفسيرا خاطئا لسلطة الدولة في المجتمع. لأنه يحاول أن يوسع نطاق سلطة الدولة من المحدود إلى اللامحدود، مما ينزع صفة الشرعية عن هذه السلطة لتتحول إلى سيطرة وتسلط، وتتسع دائرة التعصب وتضيق دائرة الانفتاح السياسي. [1] ورفض ناصيف للنظام الكلي يرتكز على الأبعاد التالية:

1 - الحكم الكلي قد يقوم على الأيديولوجية الدينية. مما يؤدي إلى الطبقية والتمييز بين المواطنين، فينتج عن ذلك التعصب. [2] و"ناصيف" يرفض تبرير هذا النوع من الحكم لكون الإنسان كائنا دينيا.

2 - يرفض فكرة أن الدولة لا يمكن أن تكون محايدة دينيا. بدعوى استحالة الفصل بين الدين والدولة يقول: «**إن الخلط بين الدين والدولة لا يصح إلا حيث يعتبر الدين نفسه المرجع الأول والوحيد في كل الشؤون البشرية (. . .) فوظيفة الدولة تختلف عن وظيفة الدين، الدولة هي التنظيم السياسي والحقوقي للمجتمع. . .**». [3] وهذا يبرر نزعة "ناصيف" العلمانية التي يدافع عنها في مشروعه الفلسفي.

والدولة يمكن أن تفرض نفسها كدولة كلية لتحل محل الدين الكلي، ولكن تطور البشرية يبين أن الدين الكلي والدولة الكلية حلان متطرفان لا يستمران إلا بالدكتاتورية المطلقة، وهذا نقيض طبيعة الإنسان العاقلة الحرة. [4]

3 - مشكلة النظام الكلي انه يحاول فرض القطاع العام ونفي القطاع الخاص. مما يعني نفي احد طرفي العلاقة الديالكتيكية التي تقتضي الفرد والمجتمع. [5]

1- ـــــ أضواء على التعصب، مصدر سابق، ص171.

2- ـــــ في التربية والسياسة، مصدر سابق، ص57.

3- **ناصيف نصار**، إسهام في نقد النظام الكلي، الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات، مركز دراسات الوحدة الغربية، بيروت

4- **ناصيف نصار**، نحو مجتمع جديد، دار الطليعة، ط5، 1995، ص60.

5- ـــــ إسهام في نقد النظام الكلي، مصدر سابق، ص53.

من خلال هذه المقاربة الفلسفية **للنظام الكلي في التراث السياسي العربي**. نستنتج أن "**ناصيف**" يرفض النظام الكلي لأنه يعيق النشاط السياسي ويعطل الجانب الاقتصادي ويحتكر الجانب الثقافي والمعرفي والفكري، كما انه يتعارض وطبيعة الفعل الفلسفي الحر، هذا النوع من الأنظمة مازال منبثا في الثقافة السياسية للمجتمعات العربية المعاصرة، وهو أحد أسباب التخلف السياسي.

ـ تعقيب:

لقد حاول "**ناصيف**"مساءلة التراث السياسي من خلال تتبع مفهوم "**الأمة**" ومدلولها في التراث العربي الإسلامي، من زاوية نظرية وأخرى عملية، واعتمد جملة من المناهج، ودمج بعضها بالبعض بهدف الغوص في واقع المنظومة الثقافية العربية، مفككا عناصرها إلى الأجزاء التي شكلتها، وجعلتها منظومة متميزة بذاتها، ومن خلال هذا المنهج التفكيكي تمكن من إزالة التناقض الذي اكتنف مفهوم الأمة في التراث السياسي العربي.

ومن جملة النتائج التي يمكن استخلاصها من خلال هذه المقاربة لمدلول الأمة بمعناه النصاري ما يلي:

- الأمة مفهوم أصيل في التراث العربي الإسلامي.
- رفض التفسيرات الأيديولوجية للمفهوم، ويدعو إلى عقلنة التراث السياسي.
- يؤكد على دور العوامل الطبيعية في تشكيل الأمة، مما يجعل الأمة ظاهرة تتشابك فيها جملة من العناصر الثقافية والاجتماعية والطبيعية.
- ومن خلال نقده لمقولة "**النظام الكلي**" في التراث السياسي يؤكد أن هذه المقولة مازالت تحكم منطق السياسة في عالمنا العربي المعاصر، لذلك فإن قراءته التراث قراءة نقدية أمر ضروري لفهم ذاتنا الحضارية والعناصر المكونة لها، وكشف أسباب تخلفنا السياسي.

- فهم التراث أو الماضي جزء من فهم الحاضر، والمشكلات الكبرى التي يعانيها تفهم في ظل الصيرورة التاريخية.

- التحليل النقدي للتراث السياسي العربي والإسلامي حتى مطلع النهضة في القرن التاسع عشر وذلك بإظهار قيمته الحقيقية بالنسبة إلى التاريخ السياسي العالمي والمسافة، التي تفصله عن حاجات الشعوب العربية وتطلعاتها السياسية.

- الاستيعاب النقدي للفكر السياسي الغربي عن طريق تعريبه ونشره وشرحه حتى يستطيع الفكر السياسي العربي التفاعل مع التراث السياسي العالمي.

- نقد المقولات الأساسية في السياسة. (الاستبداد، الملك، القهر، السلطة. . .)، لكشف اللامعقول في التراث السياسي.

إن النقد الذي يمارسه "**ناصيف**" ضروري لتأسيس **نهضة عربية ثانية مختلفة عن** الأولى، نهضة تقوم على **التواصل النقدي** مع الماضي وإعادة قراءته قراءة علمية وفلسفية بعيدة عن الأيديولوجية، إنه **نقد للذات** أولا ثم **نقد للآخر** ثانيا، وهذا ما يعرف **بعقلنة التراث والحاضر**، ولكن ماذا يقصد "**ناصيف**" بالنهضة العربية الثانية؟ وهل ممكنة التحقق؟. وماهي العوامل الممكنة لتجسيدها؟. هذا ما سنحاول توضيحه في الفصل الثالث.

الفصل الثالث

العقلانية النقدية المنفتحة
طريق النهضة العربية الثانية

المبحث الأول: النهضة الثانية والاستقلال الفلسفي

1 - مفهوم النهضة

أ - النهضة الأولى

ب - النهضة الثانية

2 - مفهوم الاستقلال الفلسفي

أ - المفهوم العام

ب - المفهوم الخاص

ج - شروط الاستقلال الفلسفي

المبحث الثاني: آليات النهضة العربية الثانية

1 - إعادة بناء مفهوم الحرية

أ - مفهوم الحرية

ب - أسس الحرية

ج - الحرية والعولمة

2 – تأسيس المجتمع المدني

أ – التربية

ب – عقلنة البرامج التربوية

3 – نقد التعصب ونشر ثقافة الانفتاح

أ- مفهوم التعصب

ب – خصائص الفرد المتعصب

ج – خصائص الفرد المنفتح

د – المجتمع المنفتح

المبحث الثالث: عقلنة السلطة السياسية

1 – مفهوم السلطة

أ- مصادر السلطة

ب- عقلنة السلطة

ج – حدود السلطة السياسية

2 – التمييز بين السلطة السياسية وسلطة المعرفة

3 – التمييز بين السلطة السياسية والسلطة الدينية

تعقيب

الفصل الثالث

العقلانية النقدية المنفتحة
طريق النهضة الثانية

بعد مرحلة النقد التي انصبت على تاريخ الفلسفة وأنماط الفكر المختلفة التي تتداخل في الكثير من الأحيان مع التفكير الفلسفي، تأتي مرحلة البناء وإعادة الاستئناف، استئناف النهضة الثانية ويعد النقد أهم عامل وأداة لتحقيقها ولكن هذه المرة النقد يتجه إلى الذات بدل الآخر، في محاولة البحث عن حضور الفكر العربي المعاصر في عالم متغير باستمرار لا يعرف الثبات، يلغي منطق الثوابت والجمود، ولا يعترف إلا بالإبداع والإنتاج المعرفي.

و الملاحظ أن هناك قطيعة بين الفكر العربي المعاصر والواقع العربي، وكل فكر لم يستوعب مشكلات عصره يظل يسبح في المثاليات، ورغم هذا فان ناصيف استطاع أن يسائل الواقع ويستوعب مشكلاته بالنقد والتحليل، ويقدم رؤية مشرقة لمستقبل الفكر العربي وواقعه، رؤية نابعة من الذات، تعتقد في الحوار والإبداع والاستقلال الفلسفي الفعال هو السبيل للحضور في عالم المتغيرات.

انه يقدم تصورا جديدا لمفهوم النهضة، ولا يكتفي بوضع الإطار الدلالي للمفهوم، بل يضع بين أيدي المفكر العربي المعاصر أدواة وآليات فكرية ومنهجية للتعامل مع واقع جديد أفرزته ظاهرة العولمة المتسارعة التي لم تستثني أي جانب من جوانب الحياة، مما يعني أن مفهوم النهضة الثانية يجب أن يشمل كل المستويات فكرية وتربوية وسياسية.

وهذا مايدفعنا إلى التساؤل عن المفهوم الجديد للنهضة؟ وكيف تتحقق؟. وهل العقل العربي المعاصر يملك القدرة على إحداث التغير؟. وهل أصبح الواقع العربي مهيأ لتقبل المشروع الفلسفي؟.

المبحث الأول

النهضة الثانية والاستقلال الفلسفي

1 ـ الفعل الفلسفي والنهضة العربية الثانية

1 ـ مفهوم النهضة:

ا) – النهضة الأولى:

إن النقد سمة طبعت مشروع "ناصيف" فمن تاريخ الفلسفة إلى الأيديولوجية إلى التراث السياسي، ويعد النقد المرحلة الأولى ثم تأتي المرحلة الثانية مرحلة التأسيس والتجاوز لما يعرف **بالنهضة العربية الأولى** والتي تعني تلك المحاولة التي قام بها بعض المفكرين والفقهاء والأدباء والفنانين والشعراء في القرن التاسع عشر، حركة ارتكزت على مقولة الانبعاث ولكن على ثلاث خطوط مختلفة: (1)

1) – الأول رأى أن الحل يكمن في إعادة بعث الفترة الذهبية الإسلامية.

2) – والثاني يتعامل مع مشكلات الواقع بمنطق الأموات ويتصرف بذهنية تهدف إلى بعث مرحلة القرن العاشر الميلادي في الحضارة العربية.

3) – أما الثالث فقد استعار نماذج غربية وحاول قراءة الواقع العربي بها.

1 – ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، (في مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)، دار الطليعة، للطباعة والنشر، بيروت، ط، 1986، ص 14.

لكن النهضة لم تكتمل ولم تؤد إلى عصر تنوير عربي جديد، نتيجة غياب الفعل الفلسفي الحقيقي. وكل ما أفضت إليه النهضة يمكن اختصاره في النقاط التالية: [1]

- سيطرة النزعة الأحادية واستمرار فلسفة الاقصاء.
- تماهي الفكر الفلسفي العربي في تاريخ الفلسفة الغربية.
- استمرار الجدل بين سلطة النص الديني، كسلطة مقدسة وسلطة النص البشري كسلطة الدنيوي.
- سيطرة النظرة الأيديولوجية على الحياة السياسية.

إذا كانت النهضة الأولى قد فشلت نتيجة تهميش الفلسفة. فما المقصود بالنهضة الثانية؟ وما موقع الفلسفة فيها؟.

ب) – النهضة الثانية:

النهضة التي يقصدها "ناصيف" لا تكون نهضة حقيقية إلا إذا حققت تقدما بالنسبة للواقع التاريخي الذي تخرج منه، تقدما نابعا من الإبداع الذاتي، يجعل من الإنسان المحور القادر على صنع مصيره بنفسه، لأنه كائن حر بإمكانه تحديد هويته، وتغيير واقعه، مما يعني أن النهضة الثانية هي فلسفة الإنسان كصيرورة تحكم نفسها وفقا لمقتضيات العقل والحرية.[2]

وأكد "ناصيف" على دور الفلسفة في النهضة الثانية في دراسته (الفلسفة والنهضة العربية الثانية)، إن النهضة ليست مشكلة الفلاسفة فقط بل مشكلة ثقافة اجتماعية، فيرى بعد تقسيمه لتاريخ العرب في القرنين الأخيرين إلى ثلاث مراحل: (النهضة والثورة والهزيمة)، إمكانية الحديث عن النهضة الثانية، وان هذه النهضة ممكنة غير مستحيلة واستبعاد الاستحالة

1- انظر ادونيس العكرة: السياسة والدين في ميزان العقل وفي مطارحات ناصيف نصار للعقل الملتزم، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص ص 51 – 52.

2- ناصيف نصار، التفكير والهجرة، (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، دار النهار، بيروت، ط1، 1997. ص335

لا يعني أنها ستحدث حتما، فكما ينبغي نفي الاستحالة عنها ينبغي نفي الحتمية أيضا، ويؤكد حسب منطق فلسفته على أنه لا يوجد نموذج مثالي ولا نموذج نظري عام يجب على النهضة العربية الثانية أن تطبقه، بل توجد نماذج تاريخية متفاوتة القيمة يتعين على النهضة العربية الثانية في حركة تكونها وتقدمها أن تتفاعل معها تفاعلا نقديا إبداعيا[1].

إن "ناصيف" لا يتصور نهضة حضارية دون أن تتأسس على الحرية، وهو يهدف إلى التجاوز[2]، في التاريخ العربي إلى عالم الحرية والعقل والإبداع الفلسفي وهذا ما عبر عنه في قوله: «**وقد ساعدني على السير في هذا الاتجاه إدراكي، منذ أواسط الستينات، للدور الخاص والعميق الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في مواصلة بناء النهضة العربية التي بدأت في القرن الماضي، وإدراكي، منذ أواسط السبعينات، الطريق التي يمكن أن تتيح للفكر العربي أن يقوم بذلك الدور. وهكذا أصبح تناولي للمشكلات التي وجدت نفسي مدعوا للتفكير فيها مرتبطا بالفلسفة ومحكوما بقضية تحريرها من التصورات والعقد والأوضاع التي تؤدي إلى تعطيلها أو موتها**»[3]. إن النهضة الثانية بمعناها "النصاري" تقتضي حرية العقل الفلسفي واستقلاله عن كل السلطات خاصة الدينية والسياسية فكيف يتحقق الاستقلال الفلسفي؟.

2 ـ مفهوم الاستقلال الفلسفي:

تناول "ناصيف" شروط النهضة العربية في عدة أعمال وأهمها، (التفكير والهجرة، طريق الاستقلال، نحو مجتمع جديد، باب الحرية. . .). منطلقا من وضعية الفلسفة العربية المعاصرة، فلسفة تكاد تكون غائبة، لأنها لم تستطع التحرر من تاريخ الفلسفة، وهيمنة المذاهب الكبرى، ولكن كيف يمكن التحرر من تاريخ الفلسفة؟.

1- انظرا احمد برقاوي: ناصيف والبحث عن الاستقلال الفلسفي، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص 58.

2- انظر عبد السلام محمد طويل: مفهوم الحرية عند ناصيف نصار وعبد الله العروي، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب2، ص216.

3- ناصيف نصار، التفكير والهجرة، (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، مصدر سابق، ص10 – 11.

إن التحرر في نظر "ناصيف" يتم عن طريق **الاستقلال الفلسفي** وهو شرط ضروري يمكن المفكر العربي المعاصر من المشاركة الفعالة في الفعل الفلسفي وتجاوز التبعية لتاريخ الفلسفة، وهذا لا يعني الانغلاق على الذات، وإنما يعني التفاعل والانفتاح والمشاركة الايجابية انطلاقا من الذات[1] واستيعاب مشكلات المجتمع التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، في وضعيتها الحضارية المتميزة. يقول: «**الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل**»[2]. ويحدد "ناصيف" مفهوم الاستقلال بمعنيين:

أ – المفهوم العام:

إن الاستقلال الفلسفي الذي يدعو إليه "ناصيف" لا يعني قطع الصلة نهائيا مع تاريخ الفلسفة أو الانطلاق من الصفر. إذ نجده يقول: «**الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات وانقطاعا عن الغير واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار، وإنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية، لكن انطلاقا من الذات**»[3] ومنه فالاستقلال بمعناه "النصاري" يرادف مصطلح الإبداع.

– **الإبداع** (creation): يعد من المفاهيم الأساس في مشروع "ناصيف"، فهو ضروري للاستقلال وقد تأثر فيه بـ"زرادشت" و"نتشه" (1844 – 1900) في قدرتهم على الإبداع، وهذا مانجده في كتابه "الفلسفة في معركة الأيديولوجية" يؤكد على أن الإبداع أساس **الحداثة الفلسفية** وفي رسالته "معنى الحداثة في الفلسفة" يشير أنه يتجاوز معنى الحداثة كما هو في الفكر العربي المعاصر (إحياء تجديد، توفيق،

1– انظرا احمد برقاوي: ناصيف والبحث عن الاستقلال الفلسفي، من كتاب جماعي "قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص54.

2– ناصيف نصار، التفكير والهجرة، مصدر سابق، ص10 – 11.

3– ناصيف نصار، التفكير والهجرة، ، مصدر سابق ص 31.

إصلاح)، والحداثة التي يقصدها تعني القدرة على الإبداع الفلسفي، ودون إبداع فلا حديث عن حداثة[1].

إن الإبداع نقيض التقليد والتقوقع في الأصل والماضي، ويختلف عن معناه الأدبي والفني والعلمي، خاصة على مستوى العلاقة بالتراث[2] لان الفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة، والفعل الفلسفي يستوعب ماضي الفلسفة كله ويتجاوزه، في حركية تشكيل ذاته التي هي جزء من حركية تشكيل الحياة الاجتماعية العامة. وهذا يعني أن الاستقلال ليس موقفا سلبيا فهو: «**لا يعني الانعزال ولا يؤدي إليه بالضرورة، انه يتميز سلبا برفض التبعية والخضوع والاتكالية، ويتميز إيجابا بالحرية والسيادة والمسؤولية**»[3]. إذن فعل التفلسف الحقيقي يتميز بالحرية والقدرة على التواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا مسؤولا، والنقد يبدأ بالذات ثم يتجه للآخر ثانيا[4]، الاستقلال الحقيقي «**يستلزم التفاعل، والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف بكيانها الخاص(. . .) فالاستقلال يقتضي المشاركة والإبداع والإبداع لا يكون دون استقلال ومشاركة**»[5].

إذا كان هذا هو معنى الاستقلال الحقيقي بمعناه العام في نظر "ناصيف" فما معنى الاستقلال الفلسفي؟.

1- احمد عبد الحليم عطية: مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص23.

2- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، (أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1986، ص139.

3- ناصيف نصار طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988، ص 209.

4- انظر ادونيس العكرة: السياسة والدين في ميزان العقل وفي مطارحات ناصيف نصار للعقل الملتزم، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص ص 43.

5- ناصيف نصار طريق الاستقلال الفلسفي مصدر سابق، ص210.

ب - المفهوم الخاص: (الفلسفي)

إن الاستقلال الفلسفي يتطلب: «**تحديد الغير الذي ينبغي أن يتم التفاعل معه، والشروط الخاصة للتفاعل معه. فالغير الذي نعنيه هو تاريخ الفلسفة بالمعنى الواسع، أي التفكير العقلي النظامي في الوجود والمعرفة والعمل في إطار حضارات ثلاث هي: الحضارة اليونانية والحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوربية الحديثة المعاصرة**»[1]. لابد من الانفتاح على تاريخ الفلسفة بهدف تجاوزه[2] عن طريق النقد العقلاني والمنطقي يقول: «**الاستقلال في الفلسفة يعني عندنا تقبل النظريات الفلسفية، أيا كان عصره بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة، انطلاقا من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان**»[3].

وهنا يتقاطع مفهوم "ناصيف" للاستقلال مع تصور "**الجابري**" للاستقلال الذي يعني عنده، محاولة التحرر من الغرب عن طريق التواصل النقدي: «**أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقوماتها في نسبيتها، وأيضا التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا**»[4].

وإذا كان "**ناصيف**" يهدف إلى تحرير العقل العربي من تاريخ الفلسفة وهيمنته، فانه يقدم شروط إنتاج فلسفة ولا يطرح إطار الفلسفة الجديدة، ولكن كيف تتحقق الفلسفة المستقلة المبدعة؟.

1- ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص 210.

2- انظر ناظرة الجبوري: الفكر القومي العربي بين قسطنطين زريق وناصيف نصار، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في نكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص203.

3- ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص 31.

4- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط 1، ص189.

جـ - شروط الاستقلال الفلسفي عند ناصيف:

1) - **الشرط الأول**: رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي غير نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة [1]، لأن أي انتماء إلى مذهب من مذاهب الفلسفة اليونانية، أو الإسلامية أو الغربية الحديثة والمعاصرة، لن يكون مرتبطا بالوضعية التاريخية الحضارية، وهذا التأثير لا يؤدي إلى إحداث استقلال فلسفي أصيل. لأن الاستقلال يعني المشاركة والإبداع وليس تعبيرا عن التبني، ولا يعني قطع الصلة مع المذاهب الفلسفية. وإنما العمل على التجديد والإضافة وفق مقولة الاتصال والانفصال، ومنطق الجدل وهذا ما يعرف بالحداثة الفلسفية، عند "نصار" التي لم تتم إلا باستيعاب تاريخ الفلسفة، لأن الوعي يتشكل من خلاله، والفيلسوف الحقيقي هو الذي يدخل في علاقة جدلية مع تاريخ الفلسفة، بهدف استيعابه ومحاولة تجاوزه لتشكيل ذاته، وأي محاولة لتقديس أية فلسفة محاولة تؤدي إلى قتل الإبداع[2].

ويقدم "**ناصيف**" نموذجا عن مشكلة الإبداع في الفكر العربي من خلال "**الفارابي**"، الذي يرى في الحكيمين (أفلاطون وأرسطو) أنهما قدما فلسفة كاملة، هذا الموقف ساهم في تأخر الإبداع الفلسفي في العالم الإسلامي، أما العقل المبدع فهو القادر على التعامل مع نصوص الفلاسفة الكبار دون النظر إليها على أنها نصوص كاملة ومقدسة، يقول: «**إن الوعي الفلسفي الحقيقي يعرف أن يتعامل مع نصوص العظماء من الفلاسفة دون أن يعتبرها أصلا كاملا تاما من جميع الوجوه**»[3]. إن "ناصيف" يرى أنه لا يوجد معيار مطلق، في مسألة تفاضل النظريات الفلسفية ويدعو إلى التفاعل مع المذاهب الفكرية بعقلانية، تكون قادرة على تجاوز مقولة الثبات والمطلق والتحرر من المذاهب الفلسفية، لأنها ترجمة لتجارب شعوب يصعب كشف قوانينها وآلية تأثيرها.

1- ناصيف نصار، طريق الاستقلال، مصدر سابق، ، ص211.

2- انظرا حمد برقاوي: ناصيف والبحث عن الاستقلال الفلسفي، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص 55.

3- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص139.

2) - الشرط الثاني: تعيين المشكلة الرئيسة وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسة أخرى، ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها[1] وهذا الشرط يبرر الشرط الأول (رفض الانتماء إلي أحد المذاهب الفلسفية الكبرى)، لأن كل وضعية حضارية لها مشكلاتها المغايرة عن الوضعيات السابقة، وهذه المشكلات الجديدة تحتاج إلي طريقة جديدة تتناسب والمشكلات الجديدة، لذلك لابد من معاينة المشكلة لمعرفة الطريقة والأدوات اللازمة لحلها، أي عدم التعامل مع مشكلات الحاضر، بمذاهب فلسفية جاهزة. وهذا الشرط يجنب الفكر العربي مشكلة خطيرة وهي مشكلة الانتقاء والاصطفاء، لأن الاستقلال الحقيقي يقتضي الإبداع لا اصطفاء أفضل الحلول من تاريخ الفلسفة ومن بين المشكلات التي يراها "ناصيف" مطروحة أمام العقل العربي المعاصر التي يجب التركيز عليها هي:

مشكلة الوجود التاريخي يقول: «**نحن كائنات تاريخية، هذه الحقيقة التي ينبغي أن نتعمق فيها إلي ابعد الحدود الممكنة، كل شيء في وجودنا متعلق بها، وكل حركة من حركاتنا تعبير عنها. التاريخ هو الوسيط الأكبر بين وجودنا الشخصي ووجودنا الطبيعي. علينا إذن أن نبذل من الجهد للإحاطة بمشكلاته وكشف رموزه وأسراره بقدر ما نبذل على صعيد علوم الطبيعة. لقد زال ذلك الانسجام القديم بين الإنسان والطبيعة وأصبح الإنسان كائنا متصارعا مع الطبيعة ومع نفسه أي مع الطبيعة والتاريخ**»[2]. وهذا في الوقت الذي عبرت فيه حركة النهضة حتى الآن عن المستوى الأيديولوجي، فإنها بحاجة إلى التعبير عن أبعادها على المستوى الفلسفي[3]. والنظر إلى مشكلة الوجود التاريخي بوصفه الوجود الإنساني لا ينفصل عن النظر في نظام الحياة مباشرة ولا عن النظر في مستويات الوجود الإنساني الاجتماعي والشخصي. ومن بين الأسئلة التي طرحها "ناصيف".

إذا كان الإنسان كائنا تاريخيا فما هي ماهيته؟، أهي في الماضي والحاضر والمستقبل؟ ماهو في النهاية مفهوم التاريخ؟، هل يختلف اختلافا قاطعا عن مفهوم الطبيعة؟، وإذا كان

1- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، 212.

2- ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، (مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1995، ص9.

3- ناصيف نصارطريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص219.

الإنسان كائنا تاريخيا فكيف نفهم القيم؟، هل هناك قيم مطلقة ؟، كيف نفسر نزوع الإنسان نحو المطلق؟. ماهو دور التاريخ في تطور المطلق وفي السعي إليه؟، ما هو المطلق الذي ينزع إليه الإنسان التاريخي؟[1]

إن هذه التساؤلات في نظر "ناصيف" تشكل مجال الوجود التاريخي إنه المجال المنفتح أمام الفكر العربي، لكي يقوم بتجربة الإبداع الفلسفي، منطلقا من استيعاب الواقع ليعتنق العالمية والكونية، عندما يكون موضوع الفلسفة قضايا الإنسان كانسان يقول: «**الفلسفة نظر عقلي منهجي، في قضايا الإنسان بما هو إنسان وفي الوجود بما هو موجود**»[2].

إذن يرى ناصيف أن الحقيقة الفلسفية، حقيقة تاريخية لأنها حقيقة تقدمية تتفاعل مع كل الأنشطة الإنسانية، وهنا تطرح إشكالية كون الحقيقة الفلسفية حقيقة نسبية، وهذا هو المبدأ الذي تأخذ به عقلانية "ناصيف"، ولا يعني رفض التراكم المعرفي والتواصل في مجال الفلسفة كما لا يعني هذا الطرح الدعوة إلى الذاتية. لان هذا يناقض روح الفلسفة الحقيقي، باعتبار العقل الفلسفي عقلا واحدا يقول: «**الفلسفة كما أتصورها مبنية على وحدة العقل الفلسفي وعلى تكامل نموه في التاريخ بكيفية تجمع بين التواصل والطفرة، بين الاستمرار والانقطاع، بين الإكمال والنفي**»[3]

إن العقل الفلسفي في تفاعل مع مختلف النشاطات الإنسانية، التي لا تعرف الجمود بل في تجديد وحركية مستمرة معا.

3) - **الشرط الثالث**: ممارسة النقد الذي يتطلب علما وافيا بمفاهيم الفلسفة ومبادئها، واستدلالاتها ونظرياتها، ومعرفة بكل الشروط والأسباب المحيطة بها[4]، ولا يعني النقد السطحي المبني على الجهل، إذ هناك ثلاث مستويات للنقد يقول: «**هكذا يتبين لنا مقدار**

1- **محمد وطفة**: مع ناصيف نصار ومنطق المنطق، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" اشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص324

2- **ناصيف نصار**، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مرجع سابق، ص147.

3- **محمد عابد الجابري**، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص120.

4- **ناصيف نصار**، طريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص214.

حاجة (. . .) النقد. النقد العقلاني المسؤول والخلاق، نقد الذات ونقد الآخرين. . . »[1] وهذا ما أكده "الجابري" في قوله: «**إن نقد الآخر شرط لوعي الذات بنفسه، ولكن وعي الذات هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع الآخر**»[2]

أ – النقد المنطقي: ويعني عدم النظر للمذاهب الفلسفية على أنها بناءات رياضية دقيقة، لذلك لابد من إدراك ما فيها من نقص وتناقض وعدم التماسك الداخلي، والحكم عليها بالرجوع إلى معيار الحقيقة سواء أكان باعتماد المقارنة أم النظر في مبادئها ومنطلقاتها، أم إخضاعها للشروط العلمية الثقافية، والوضعية التاريخية الاجتماعية التي تحكمت بها عند تكوينها. [3]

ب – النقد الفلسفي: ويتم من خلال تحديد الإشكالية التي انطلق منها المفكر، ثم تحديد الطريقة أو الطرق التي اعتمدها لتحقيق مشروعه، ثم تأتي مرحلة تحليل النظرية العامة، والنظريات الفرعية التي توصل إليها، والكشف عن الأسباب الأيديولوجية في كل فكر، مع مراعاة التطور والتغير في فكر كل فيلسوف يقول "ناصيف": «**النقد في الفلسفة محايث لتاريخها، فمن يدرس تاريخ المذاهب الفلسفية من دون الانتباه الدقيق إلى النقد الذي يمارسه بعضها على بعضها الأخر، بصورة صريحة أو غير صريحة، لا يفهم شيئا من المنطق الداخلي لحركته الإبداعية. إننا لا نتحدث ههنا عن الوظيفة النقدية للفلسفة، بل عن ممارسة النقد في ما بين المذاهب الفلسفية**»[4].

وبهذه الطريقة يمكن فهم المذاهب الفلسفية فهما موضوعيا دقيقا والتفاعل معها، واستيعاب مضامينها والسيطرة عليها.

1- **ناصيف نصار**، طريق الاستقلال الفلسفي، مرجع سابق، ص214.

2- **محمد عابد الجابري**، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص190.

3- انظرا احمد برقاوي: ناصيف والبحث عن الاستقلال الفلسفي، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص 65.

4- **ناصيف نصار**، التواصل الفلسفي والمجال التداولي، مجلة المستقبل العربي، العدد (347)، شهر كانون الثاني، يناير، 2008، ، ص33.

ج - **النقد التاريخي الحضاري**: يتم بإدراك العلاقة بين تاريخ الفلسفة والتاريخ الحي. والذي يعد عاملا من عوامل تكوينه يقول: «**المهمة الأولي للنقد الفلسفي هي التنبيه إلي تاريخية هذا الواقع وإمكانية تغييره وشروطها النظرية**»[1]. أي أن النقد الفلسفي ينصب على السياق التاريخي لفهم مضامين المذاهب الفلسفية وأية مشكلة فلسفية هي مشكلة تاريخية.

4 -) **الشرط الرابع**: ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة بالمشكلة المطروحة للبحث، [2]وهذا الشرط لا يتعلق بتاريخ الفلسفة فقط، بل يتعداه إلي مختلف العلوم والأيديولوجية المؤثرة في الفكر الفلسفي.

5 -) **الشرط الخامس**: ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي لأن الحقيقة الفلسفية حقيقة نسبية[3] «**فالمراجعة والتعديل والتجاوز أمور واردة على الدوام عند العقل، لان شروط اكتشاف الحقيقة، النظرية والعملية، تتغير(. . .) ولذلك ليست سلطة العقل سلطة دوغمائية، وليست سلطة قطعية مطلقة، بل هي سلطة منفتحة، حذرة. . .**»[4]. هذه أهم الشروط التي وضعها "**ناصيف**" لتحقيق الاستقلال الفلسفي، من الناحية النظرية.

إن المقاربة التي قدمها "ناصيف" ويقدمها؟ مقاربة جادة تنم عن عقل منفتح ومتبصر، لواقع مريض يئن تحت وطأة الاستعمار الثقافي، وتفكك في البنية الحضارية نتيجة فقدان الثقة في كل المحاولات التي قدمت للخروج من الأزمة، أزمة لا يمكن فهم العناصر المكونة لها إلا باعتماد منهج قادر على مساءلة البناء في كليته دون إقصاء أي جانب[5].

1- ناصيف نصار، التفكير والهجرة، مصدر سابقص124

2- ناصيف نصار، التواصل الفلسفي والمجال التداولي، مصدر سابق، ص35

3- المصدر نفسه، ص215

4- ناصيف نصار، منطق السلطة، (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 295.

5- انظر ادونيس العكرة: السياسة والدين في ميزان العقل وفي مطارحات ناصيف نصار للعقل الملتزم، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص41.

ولعل هذا ما حاول المفكر القيام به باعتماد منهج "العقلانية النقدية المنفتحة" عقلانية تجاوز فيها - العقلانيات الأحادية الكلاسيكية - تقوم على التواصل النقدي مع تاريخ الفلسفة، وتسعى إلى التجاوز وإعادة التأسيس والبناء، وهو ما يعرف بالاستقلال الفلسفي كطريق لنهضة عربية ثانية يكون للفلسفة مكان فيها، بل نهضة ترتكز على الوعي الفلسفي وتحرير العقل الفلسفي من كل القيود التي تحد من حريته خاصة المتعلقة بالتراث السياسي والديني[1].

إن "ناصيف" مختلف عن الفلاسفة والمفكرين النهضويين لأنه يقدم مشروعا متكاملا، نابعا من الواقع العربي الراهن، إنه يثق في قدرة العقل العربي على إحداث النهضة المرجوة. لكن هذا العمل لا شك يتقاطع فيه مع الكثير من المفكرين المعاصرين "كالجابري" و"طه عبد الرحمن" و"العروي" وغيرهم.

ومن خلال تحليلنا لمفهوم الاستقلال بمعناه النصاري نخلص إلى أن الإبداع الفلسفي هو الكفيل بعودة واستئناف الفعل الفلسفي في ثقافتنا العربية المعاصرة، وهو المعبر الحقيقي عن ظهور تجارب فلسفية من شأنها أن تؤدي إلى تأسيس فلسفة عربية أصيلة قادرة على إحداث التغيير وتحرير الوعي واعتناق العالمية.

وفي هذه المقاربة يصعب إصدار أحكام تقييمية على المشروع النصاري، لأن المفكر مازال يعيد النظر في أعماله باستمرار، ولكن يمكن القول إن ناصيف يقدم تصورا نابعا من واقعنا المعاصر من جهة، ومن جهة ثانية يقدم للمفكر العربي المعاصر آليات وأدوات فكرية تمكننا من فهم أسباب تخلفنا وتقديم الحلول المناسبة للخروج من أزمتنا.

إن المشروع النهضوي يبقى محاولة كباقي المحاولات، التي لم تنزل إلى الواقع. فهل يأتي اليوم الذي يستمع فيه للفلسفة والمفكر؟.

1- احمد عبد الحليم عطية: مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، 31.

المبحث الثاني

آليات النهضة العربية الثانية

1 ـ إعادة بناء مفهوم الحرية:

تناول "ناصيف" آليات النهضة الثانية في كتابه (**باب الحرية انبثاق الوجود بالفعل**) (2003) وينطلق من إعادة النظر في **مفهوم الحرية** (la liberté) مبتدءا **بنقد الليبرالية الغربية**، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل، هل ينطلق "**ناصيف**" في معالجته لموضوع الحرية من النظرة الفردية للإنسان؟، باعتباره الغاية النهائية في الوجود البشري؟، وبالتالي يصبح مصدر كل القيم؟. أم ينطلق من النظرة الاجتماعية؟، فيكون الفرد من صنع المجتمع؟.

أ - مفهوم الحرية:

ينطلق "ناصيف" من تعريفه للحرية بقوله: «**إن الحرية موضوع خبرة كيانيه وممارسة تاريخية**».[1] هذا التعريف يجعل من الحرية مفهوم مرتبط بالوجود الإنساني الطبيعي (حق طبيعي) كما جاء في فلسفة العقد الاجتماعي فقد أعلن "**جون لوك**" (**j. lock -1632-1704**) أن للأفراد كامل الحق في التمتع بالحرية ولهم بالطبيعة الحق في المحافظة عليها إذ «. . . **لما كان الإنسان يولد، وله الحرية التامة في التمتع بجميع حقوق السنة الطبيعية وميزاتها دون قيد أو شرط من سماته، سمة أي إنسان أو جماعة من الناس في العالم. . . .**».[2]

1- ناصيف نصار، باب الحرية، (انبثاق لوجود بالفعل)، دار الطليعة بيروت، 2003، ص5.

2- نقلا عن، ملحم قربان، قضايا الفكر الفلسفي، دار الكتاب بيروت، ط1، 1982، ص45.

وبهذا يعد **"لوك"**: «**أول مؤسس للفكر الليبرالي**». [1] **بتأكيده على أن الإنسان مالك نفسه، ومادام يملك جسده، فمن حقه أيضا امتلاك الأشياء، إذن الملكية هبة طبيعية.**

ولكن "ناصيف" ينظر للحرية الإنسانية في ظل وجوده الطبيعي والاجتماعي والميتافيزيقي يقول: «نحتاج إلي النظر في الحرية كصفة جوهرية للإنسان في علاقته مع ذاته ومع الطبيعة ومع الآخر ومع المطلق». [2]

الواضح أن **"ناصيف"** يتبنى مبدأ الحرية الفردية بمفهومها الليبرالي الغربي فهو يري أن: «**الليبرالية الغربية أعطت الحرية في الوجود الإنساني منزلة لم تكن لها في التراثات السابقة للعصور الحديثة (. . .) وقد تكونت بتقديم مبدأ الحرية الفردية علي غيره من المبادئ في الوجود الإنساني وبجعله عاما جميع أفراد البشر**». [3] لكن الليبرالية الغربية الحديثة تقوم علي فكرة القطيعة مع الفكر الاجتماعي الكلاسيكي، القائم علي مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية وهذا يرفضه "ناصيف".

مما يعني أن التفكير في **الحرية**، لا ينحصر في مبدأ **الليبرالية الغربية الحديثة**، وهو لا يتحدث عن شكل معين لليبرالية، ويفتح الباب أمام المجتمعات العربية أو غيرها من المجتمعات، للمشاركة الفعالة في إنشاء أشكال متعددة لليبرالية، وهذا لا يعني أن كل مجتمع مطالب بتكوين ليبرالية خاصة به وذلك لان: «**تسارع التغيرات التي تجري في اتجاه توحيد أسواق الدول القومية أو المحلية في سوق عالمية شاملة واحدة، يضع جدلية الكونية والخصوصية أمام حالات توحي أحيانا بأنه لم يعد مجديا التمسك بما يمكن أن يسمى الطرق القومية أو المحلية الخاصة إلى الليبرالية، أو التلونيات القومية أو المحلية الخاصة لليبرالية**». [4]

1- Lucien jaume. la liberté et la loi. L'origine philosophique du libéralisme. Edition. fayard. Paris. 2003. p127.

2- ناصيف نصار، باب الحرية، مصدر سابق، ص80.

3- المصدر نفسه، ص47، 48.

4- ناصيف نصار، باب الحرية، مصدر سابق، ص49.

إن هذا العصر في رأي "ناصيف" لا يسمح بالحديث عن الخصوصية القومية، انه عصر تقاربت فيه الرؤى والتصورات وتوحدت الأحلام، عصر تشهد فيه البشرية تحول سريع من الخصوصية إلى الكونية ومن القومية إلى العالمية، ولكن هذا لا يعني محو التمايز بين الشعوب وإزالة الفوارق التاريخية والثقافية والاجتماعية بين دول العالم، مما يعني أن كيان البشرية يتشكل من جديد لكون عناصره ممتزجة بخبرات الشعوب.

إن انتصار **الليبرالية الفردية (libéralisme individuel)** ناتج عن إسهام كل الشعوب في إغناء الليبرالية، وهذا يعني أننا اصحبنا أمام عدة أشكال لليبرالية يقول: «**إن الإسهام في إغناء التفكير الليبرالي يقتضي توزيع أشكال الليبرالية في العالم علي أساس اعتبارات قومية أو إقليمية (. . .) لان المعيار بتعدد الأشكال في الليبرالية هو نوع الحرية الفردية، أي التفسير المعطى لطبيعة الحرية الفردية ومجالاتها وحدودها في الحياة الاجتماعية**». [1]

إن "ناصيف" يقدم تفسيرا جديدا لمفهوم **الحرية الفردية la liberté individuel** تفسيرا مغايرا للمعنى الليبرالي الفردي، تماشيا مع مشروعه الاستقلالي القائم على: «**ضرورة اكتشاف الطريق التي تؤدي إلى تحرير الوعي الفلسفي فينا، والى تأسيسه على أساس من حياتنا الاجتماعية التاريخية العميقة. . .**»، [2] وبحثه في الحرية هدفه فتح باب **النهضة العربية الثانية** واستئناف النهضة العربية الأولى التي امتدت في أواسط القرن الماضي. والاستئناف يجب أن يقوم على تفعيل الفعل الفلسفي ودوره في الحياة والمشاركة في المسار الحضاري وهذا مشروط **بالحرية la liberté**. لكن ماهي الحرية التي يتحدث عنها "ناصيف"؟. هل حرية الفرد أم المجتمع؟. وماذا أضاف لمفهوم الحرية في هذه المقاربة؟.

إن "ناصيف" لا يدعي ابتداع نظرية جديدة في الحرية، متجاوزا فيها تاريخ الفلسفة، بل يسعى إلى نقد المفاهيم والأفكار والنظريات المتداولة في الغرب. ويحاول استبعاد العناصر الغير صالحة والإبقاء على العناصر المفيدة، وإضافة عناصر جديدة لم تكن موجودة أصلا وهذا ما يعرف بإعادة بناء حقل الحرية: «**الذي يشمل بالدرجة الأولى فكرة الحرية،**

1- **المصدر نفسه، ص49**

2- ـــــ طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص**254**.

مبدأ الحرية ومذهب الحرية». [1] وإعادة البناء تستلزم القطيعة الكاملة مع **تراث الاستبداد القديم والحديث**، وإحداث القطيعة مع الدولة الدينية بمختلف أشكالها. يقول: **«تتحدد المسالة الأولى في قضية الحداثة الفلسفية في الثقافة العربية الراهنة. بكيفية انتزاع حقوق التفلسف الحر من السلطات الدينية والسياسية التي تكره بطبيعتها نور الفلسفة».** [2] والتراث المعني هو **التراث الليبرالي** باعتباره جزء لا يتجزأ من تراث البشرية، والتفكير في الحرية يقتضي الانطلاق منه والتواصل النقدي معه، وهذا ما أكده "عبد الله العروي" في قوله: **«إن إعادة بناء حقل الحرية كطموح وافق فلسفي يستلزم إذن القطيعة الكاملة مع التراث الليبرالي من خلال التواصل النقدي معه».** [3] ويضيف "ناصيف" النظر في المحاولات التي ظهرت في عصر النهضة العربية الأولى، في ظل ظاهرة **العولمة** (mondialisation) كظاهرة كونية، ويؤكد أن: **«لفكرة الحرية تراث طويل في التراث الأسطوري والتراث الديني والتراث الفلسفي قبل العصور الحديثة، وقبل أن يستخدم الغرب مصطلح الليبرالية التي تكونت بتقديم مبدأ الحرية الفردية على غيره من المبادئ في الوجود الإنساني، وبجعله عاما جميع أفراد البشر».** [4]

إن الليبرالية libéralisme ليست أول من اكتشف الحرية في الوجود الإنساني، وماهي إلا مصطلح استخدمه الغرب ويطلقه "ناصيف" على كل من يتبنى ويدافع عن مبدأ الحرية الفردية لأنه لم يجد في التراث العربي لفظة مرادفة تؤدي الغرض، وإذا كان "ناصيف" يتبنى الحرية الفردية، فانه عمل على تعديل وإعادة النظر في الأسس التي تقوم عليها الحرية الفردية، والنتائج المترتبة عنها على المستوى الاجتماعي، ولكن تبني الحرية الفردية في الحياة الاجتماعية، لا يعني أن "ناصيف" يحاول فهم المجتمع على أساس نظرية العقد الاجتماعي، فهو يرفض مبدأ "الفردانية" (l'individualisme) في الحرية التي تجعل الفرد في معزل عن الغير، ويقدم بديلا عن النظرية الفردانية، يقوم على علاقة تفاعل بين الفرد

1- ناصيف نصار، باب الحرية، مصدر سابق، ص11.
2- ـــــ الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص139.
3- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1981، ص13.
4- ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص87، 88.

والمجتمع علاقة: «**جدلية مفتوحة بين الأفراد والجماعات التي يؤلفونها. إذ ليس الفرد الإنساني ما هو عليه إلا بالنسبة إلى جماعة، وليست الجماعة ماهي عليه إلا لأنها مؤلفة من أفراد على نحو معين. التفاعل بين الفرد والجماعة ليس تفاعلا بين طرفيين موجودين الواحد منهما خارجا عن الآخر، بل هو تفاعل بين طرفين الواحد منهما داخل في الآخر وشرط لوجوده. . .**». [1]

إن "**ناصيف**" يولي أهمية للفرد ودوره في المجتمع. ويركز على الحرية الفردية في عملية التفاعل بين الفرد والجماعة، لان الفرد الحر له تأثيره الايجابي في تحقيق حرية الجماعة. والجماعة الحرة تجعل الفرد يتمتع بالحرية، ويكون واعيا بوجوده الاجتماعي، هذه الجدلية المفتوحة هي التي تضع الحرية الفردية في مستواها الحقيقي الإنساني، لأنها لا تسلب الفرد حريته وتجعل منه مجرد عضو في جسم المجتمع، كما لا تحول الحرية الفردية إلى ليبرالية فردانية، منفلتة من أي شرط أو مسؤولية. هذا هو النقد "**النصاري**" الذي يهدف إلى إعادة التأسيس. فما هي الأسس التي يجب أن تأسس عليها الحرية ؟.

ب - أسس الحرية:

1 - إحداث نظام جديد للمجتمع الإنساني، مجتمع لا يقوم على أساس الحرية الفردية المطلقة. لان: «**تسلط النظرة الفردية يؤدي إلى التراخي والفوضى وضعف المجتمع**».[2] ومن المسائل التي تلح على إيجاد نظام جديد هو مسالة التحرر القومي، لان هناك اختلاف بين المجتمعات الرأسمالية التي تحققت فيها الدولة الديمقراطية القومية، والمجتمعات التي هي في طريق النهضة، اختلافا في المشكلات فالمجتمعات الناهضة مازالت تعاني رواسب الاستعمار، وهي مطالبة بان تأخذ بالنظرة الجماعية إلى الحياة الاجتماعية، لتجاوز التخلف الفكري. إن "**ناصيف**" يحاول إحداث تفاعل بين الفرد

1- **ناصيف نصار**، باب الحرية، مصدر سابق، ص54.

2- ــــ طريق الاستقلال، مصدر سابق، ص170.

والمجتمع دون إقصاء أحداهما، من خلال إعادة النظر في الأسس التي يجب أن تقوم عليها الليبرالية دون أن تقع في الفردانية المطلقة فما هي شروط التفاعل؟.

أ- رفض الليبرالية الغربية التي تشكلت على أبعاد اقتصادية في ظل الملكية الخاصة للرأسمالية، وعلى أساس قطيعة فلسفية مع الفكر الاجتماعي الكلاسيكي القائم على مبدأ الإنسان الطبيعي.

ب- رفض المفهوم التعاقدي للهيئة الاجتماعية الذي قال به "روسو"، لأنه يؤدي إلى الفردانية، كونها والليبرالية وجهان لعملة واحدة والتي تعني: «**أن المجتمع ليس أكثر من مجموعة أفراد، بحيث مصلحته لا يمكن أن تكون مغايرة لمجموع مصالح الأفراد الذي يتألف منهم، حيث يمتلك كل واحد منهم قدرة على السعادة مساوية بشكل ملموس لقدرات الآخرين**». [1] كما وجه نقدا للمذهب العضوي للهيئة الاجتماعية الذي يقول به "سبنسر". لأنه يعتبر الفرد كخلية في الجسم الحي وهذا ما يؤدي إلى الجمعانية، أي اعتبار الجماعة وحدة عضوية لا قيمة فيها للأجزاء.

ج- يقيم "**ناصيف**" الليبرالية على مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية، وهذا المفهوم استعاره من المفهوم الإغريقي وهو ما عبر عنه بقوله: «**إذ يمكننا أن نتوصل إليه عن طريق استعادة المفهوم الإغريقي لاجتماعية الإنسان وإدخال الجدلية في صلبه وتحريره من العبودية، فهذا المفهوم الجديد هو الشرط الأساسي لوضع الحرية الفردية في مرتبتها الحقيقية. في الوجود الإنساني الاجتماعي**». [2] والمفهوم الإغريقي لاجتماعية الإنسان ليس مفهوما سفسطائيا أو أفلاطونيا، بل مفهوما أرسطيا يجعل "الإنسان مدني بالطبع"، اجتماع طبيعي قائم على مبدأ التعاون الفطري، والطبيعي لتامين الحاجات النفسية والمادية للأفراد ضمن الجماعة أو الدولة، وهو يختلف عن المفهوم التعاقدي الاصطناعي، وهذا المبدأ "اجتماعية الإنسان الطبيعية" قال به "ابن خلدون": «**فالإنسان عنده كائن طبيعي اجتماعي تاريخي**».[3]

1- حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004، ص ص42-43.

2- ناصيف نصار، باب الحرية، مصدر سابق، ص55.

3- ـــــ الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مصدر سابق، ص205.

واستعمله "الكسيس دو تو كفيل (Alexis de Tocqueville – 1805 – 1859)" في قوله: «**عندما يشعر الناس بالتعاطف الطبيعي إزاء آلام بعضهم البعض، فان معنى ذلك أن روابط متينة ودائمة تصل فيما بينهم، فلا تدع للشبهات أن تفرقهم، وأنه من السهل عليهم مد يد المساعدة كلما اقتضى الأمر ذلك**». (1) وبهذا التصور يكون "الكسيس" قد أزال التعارض بين نزعة الفرد الطبيعية إلى الاستقلالية، والتضامن الاجتماعي الذي يبديه إزاء غيره.

والاجتماع الطبيعي لا يعني به "**ناصيف**" انحلال الفرد في الجماعة، فقد ادخل على المفهوم الإغريقي "**لاجتماعية الإنسان**" عنصر الجدلية التي تعني تأثر وتأثير الحرية الفردية بحرية الجماعة. كما حرره من العبودية بإلغاء التمييز بين البشر وجعلهم كلهم أحرارا، فلا وجود لطبقة العبيد وطبقة الأحرار، كما كانت عند الإغريق. ولكن كيف ينظر "ناصيف" للحرية في ظل العولمة؟. هل يتحدث عن الإنسان المطلق؟. وهل أصبح بالإمكان الحديث عن مجتمع الإنسان الكوني؟.

2 – الحرية في ظل العولمة:

إن حديث "**ناصيف**" عن المجتمع الإنساني لا يعني إلغاء القوميات، وإذا كانت "العولمة" تهدف إلى اختراق الحدود ومحوها فانه مازال يرى: «**أن قضية الانتماء من أهم القضايا التي ينبغي إعادة التفكير فيها، ليس فقط لإعادة بناء الليبرالية بل لمواجهة مخاطر العولمة أيضا**». (2)

إن "**ناصيف**" يقف موقف الناقد لظاهرة "**العولمة**" (Mondialisation) يرى أن البشرية تتجه إلى الوحدة ولكن الوحدة، لا تعني المجتمع الإنساني، فواقع البشرية ليس واقعا موحدا. إلا أن هذا الواقع في رأيه ليس واقعا ثابتا فقد يتغير ويتحول إلى وحدة. وهذا الموقف الذي يتخذه يخرجه من دائرة الأحكام المطلقة، والمواقف المضطربة لأنه لا

1- Alexis de Tocqueville. de la démocratie en Amérique. T2. enaG. èditions 2ém. édition. 1988. p223.

2- ناصيف نصار، باب الحرية، مصدر سابق، ص55.

يرى في الوجود القومي أو وجود الأمة وجود ثابت، بل وجود يخضع للتطور والتغير التاريخي.

والتحول لا يعني بالضرورة عند "**ناصيف**" التوجه نحو إلغاء الفواصل الأرضية بين المجتمعات، إذا كانت قادرة على التقليل من دور الفواصل الاجتماعية، أو الثقافية أو الاقتصادية أو إلغائها بفعل العولمة السياسية أو الاقتصادية، التي تعصف بالعالم اليوم يقول: **«إذا اعتبرنا أن العولمة يمكنها أن تحول البشرية بأسرها إلى متحد واحد (. . .) فان فكرة المواطن العالمي لا تزال فكرة طوباوية».** [1] وحتى السوق العالمية التي تسعى الدول الكبرى من خلالها الهيمنة على العالم، لا يمكن أن تجعل العالم كله مجتمع واحد.

ومن المبادئ التي يجب النظر فيها لتأسيس الحرية:

- عدم النظر للحرية من زاوية اقتصادية فقط.
- يجب حماية الحرية من النزعة الليبرالية الفردانية المعولمة.
- يجب تحديد التفكير بمبدأ المتحد الاجتماعي على أساس قومي. لإحداث التفاعل بين البشر

3 - إعادة بناء الليبرالية في ظل العولمة:

من بين العوامل المساعدة على تحقيق **النهضة العربية الثانية** في نظر "**ناصيف**" التعامل مع العولمة بايجابية، من قبل الشعوب العربية بهدف المشاركة الفعالة في الحضارة الإنسانية، تعاملا لا يلغي ذاتنا الحضارية ولا يسلبنا القدرة على النقد والمواجهة، والاستيعاب.

لان **العولمة** تتضمن الكثير من الفرص والمخاطر المتداخلة، ولا شك أن تداخل الفرص والمخاطر، هي التي تؤدي إلى تفاوت المشاعر والمواقف اتجاه العولمة اشد التفاوت، وبالتالي فان اختيار الانغماس أو الانكماش للتعامل مع الظاهرة اختيار غير

1- المصدر نفسه، ص56.

عقلاني. لان المطلوب هو تعايش هذان الموقفان وتحاورهما حوارا سليما وحضاريا، ضمن مناخ حر وتعددي ديمقراطي بالنسبة للواقع العربي الإسلامي.

يبدوا أنه لا مناص من تتبع ما تفرزه الظاهرة بسرعة مذهلة والإفادة من الجوانب الايجابية مثل كونية مبادئ حقوق الإنسان، والاعتراف بالآخر واحترام الخصوصية الثقافية، فعلى العرب العمل من اجل اللحاق بركب التقدم السريع الذي انجر عن العولمة.[1] وذلك بالاستفادة من الوسائل التقنية والاتصالات الجبارة، وهذا ما أكده "**الجابري**" في قوله: «**إن حاجتنا إلى الدفاع عن هويتنا الثقافية (. . .) لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العولمة وفي مقدمتها العقلانية والديمقراطية**».[2]

واكتساب أدوات التفاعل تمكننا من الإبداع، والإبداع عند "**ناصيف**" مشروط بإعادة بناء الليبرالية من جديد، وتخليصها من الفردانية المتعولمة، ولكن كيف تحدث إعادة البناء؟

يحدد "ناصيف" المهام الأساسية التي يجب إعادة التفكير فيها وأهمها:

- تخلي الليبرالية عن تأويلاتها الفردانية.
- إعادة التفكير في العوائق التي تمنع الإنسان الاجتماعي من التحرر وممارسة حريته.
- استخدام العقل في الدولة وتأسيسها على مبدأ العدل لتشعر بالمسؤولية. لكن كيف يستخدم الفرد الحر عقله بمسؤولية؟.

على الفرد أن يدرك انه فرد اجتماعي، أي عليه أن يستخدم عقله في تدبير شؤونه بكيفية غير فردانية بل بكيفية اجتماعية بجدلية منفتحة. ويجب عليه النظر في الأسباب والنتائج والى الأهداف والوسائل باعتباره عضو في المجتمع، ومن ثم التصرف بمسؤولية اجتماعية، وان لا يستخدم الحرية بالمفهوم الفرداني الذي يذهب «**في تعبيراته المتطرفة، إلى حد اعتبار الفرد مسئولا أمام نفسه فقط (. . .) أو مسئولا أمام القوانين التي تسنها السلطة**

1- عبد الخالق، النظام العالمي الجديد، مجلة السياسة الدولية، ع124، الكويت، 1996، ص66.

2- محمد عابد الجابري، العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص307.

العامة المنبثقة من العقد الاجتماعي (. . .) إن قضية المسؤولية الاجتماعية تنبثق من الوجود الاجتماعي نفسه». [1]

إن الحرية الفردية لا يمكن أن تكون حقيقة إلا إذا كانت حرية اجتماعية. لان المجتمع الحر هو الذي يؤمن الحرية الفردية، دون إلغاء العلاقة الجدلية بينهما مجتمع مبدع.

ولعل طرح "**ناصيف**" يلتقي مع تصور "**جون ستوارت ميل**" الذي حاول رسم حدود بين الفرد والمجتمع تقوم على الاحترام بدل التماهي في قوله: «**إن كل منهما سينال حصته المناسبة إذا ما حصر نفسه فيما يخصه، فكل ما يهم الشخصية الفردية هو ذلك الجانب من الحياة الذي ينتمي أساسا إلى الفرد، (. . .) على الرغم من أن المجتمع هو أساس ذلك الجانب الذي تهتم به الجماعة**»[2].

ويضيف قائلا: «**على كل فرد أن يراعي عدم الإضرار بمصالح الآخرين أولى الأقل تلك المصالح التي تعتبر حقوقا إما بنص القانون الصريح أو بالفهم الضمني. . .**». [3]

وإذا كان "**جون ستوارت مل**" يرفض اختزال العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع، فهذا الذي قصده "**ناصيف**" بالليبرالية التي يدعو إلى إعادة بنائها ويطلق عليها "الليبرالية التكافلية"، وهي تجعل الفرد مسؤولا أمام نفسه وأمام مجتمعه. والمسؤولية مرتبطة بالعدل فما هو العدل؟.

4 – العدل: ينطلق "**ناصيف**" من الواقع ليعتنق المطلق، فالعدل في رأيه لا يفهم على مستوى العلاقة بين الأفراد والجماعات في المجتمع الواحد فحسب. بل يضيف إليه «**مستوى علاقة الفرد بذاته وقواه المتعددة ومستوى العلاقات بين الشعوب، ومستوى علاقة الإنسان بباقي أنواع الكائنات الحية والكون المحيط به. وإقامة نظرية صحيحة كاملة في العدل**». [4] مما يعني أن نظرية العدالة بمعناها "**النصاري**" قد تجاوزت الطرح "**الأفلاطوني**" القائم على توازن الطبقات إلى مستوى العلاقة بين كافة أنواع الكائنات الحية.

1- ناصيف نصار، باب الحرية، مصدر سابق، ص57.

2- جون ستيوارت مل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1997، ص207.

3- المرجع نفسه، ص207.

4- ناصيف نصار، باب الحرية، مصدر سابق، ص59.

هذا هو الجديد الذي أضافه نصار للتفكير في "**العدل**" من موقع الحرية، فالحرية تقتضي العدل لكن التلازم بين الحرية والعدل غير كاف لإعادة بناء "**الليبرالية التكافلية**"، ليبرالية مختلفة عن **الليبرالية الرأسمالية المعولمة**، التي تزعم أن تدخل الدولة يتناقض مع حرية الأفراد، لأنها تنظر لطبيعة العلاقات على أنها علاقات قوة وسيطرة وتسلط، إنها تقوم على مبدأ التنافس والبقاء للأقوى والدولة تحد من حرية الفرد.

و"**ناصيف**" يرى انه لابد من ممارسة الحرية الطبيعية بأنواعها المتعددة، في إطار العقل والعدل الاجتماعي، بتوسط السلطة السياسية، التي تعمل على تنظيم العلاقات بين الأفراد. انه يربط الحرية بالعقل والعدل والسلطة «**ثمة ارتباطا جوهريا بين السلطة والعدل، فالسلطة لا تكون سلطة حقا إذا انفكت عن العدل، وهذا الارتباط الجوهري بين السلطة والعدل من الفوارق الأساسية بينها وبين السيطرة فالسلطة لا تنبني على السيطرة**»[1]

إذن "**ناصيف**" اخذ مصطلح الليبرالية وأضاف إليه خصائص أخرى وأطلق عليه الليبرالية التكافلية لكن ماذا يقصد بالتكافل؟.

5 - **التكافل**: يرادف مصطلح التضامن الاجتماعي ويعرفه "ناصيف": «**التضامن ترابط عفوي ومعقول بين أفراد جماعة معينة في حدود ما يجعل منهم جماعة واحدة لهم مصالح مشتركة ومصير واحد. وهذا لا يطمس فردية الأفراد، انه يضبطها ويهذبها ويترك للأفراد قدرا واسعا من حرية النقد يمارسونها**». [2] إن طرح مبدأ التضامن من داخل الليبرالية هو ردا على من ينظر لليبرالية على أنها تجسيد للأنانية والتفاوت والمال والاستهلاك.

إن "**الليبرالية التكافلية**" لا تهدف إلى تقليص دور الدولة، ولا إلى إلغاء المجال العام بل تعمل على إحداث علاقة تفاعل بين المجالين علاقة جدلية بين الفرد والجماعة والسلطة السياسية. هذا يعني أن مبدأ "**التكافل**" يخلص الليبرالية من الأنانية والتفاوت والطبقية والتسلط، ويصبح المجتمع هو المرجعية للفرد الليبرالي.

1- ناصيف نصار، منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 1995، ص232.

2- ـــــ التفكير والهجرة، مصدر سابق، ص193.

لان المجتمع هو الذي يحدد معنى الحرية ويضع لها حدودا يقول ناصيف: «**إن انهمام الفرد الليبرالي بشؤونه الخاصة، وباستقلاليته التامة، واندفاعه إلى خلق ذاته بما يحلو له أن يرغب ويتخيل ويعمل، واندفاعه بالتالي إلى التفنن، خارجا عن قواعد العقلانية، في تراكيب لغته الخاصة وفي رغباته واعتقاداته. لا يثبتان ولا يستقران إلا إذا تم انتقالها من حالة الأمر الواقع إلى حالة الأمر المشروع والمقبول في المجتمع بصفة عامة**». [1]

إن "**التضامن**" يعد بمثابة الواجب الأخلاقي يجب على الفرد الليبرالي ممارسته، داخل المجتمع المحدد وخارجه، أي في إطار المجتمع الإنساني أو الكوني. والتضامن سواء على المستوى الوطني أو الكوني، هو من المبادئ الأساسية التي يجب أن تبنى عليها الليبرالية. ولكن إذا كان التضامن الوطني ممكن فانه من الضروري: «**النظر بكل جدية، إلى المصير المشترك للأفراد والجماعات والدول والقارات كما يتشكل ويتقرر في العولمة المتصاعدة**». [2]

وهذا يعني أن "**العولمة**" التي تسعى إلى جعل البشرية كلها مجتمع واحد وإنشاء "**النحن**" الكبرى "**نحن البشر**" ليست مسالة حتمية، فهي ليست قادرة على صهر أنواع النحن المتعددة، في نحن عليا واحدة. وبهذا يكون "**ناصيف**" قد أعاد بناء مفهوم الحرية ولكن الأمر يتطلب ممارسة فعلية لتلك الحرية وتحملا لتبعاتها ونتائجها، وانتزاعا متواصلا لكيفية تحسينها، وحماية دائمة لمكتسباتها.

ومن خلال هذه المقاربة يمكن القول أن "ناصيف" حاول تأسيس الحرية وإعادة بناء الليبرالية على خمس أسس فلسفية جديدة وهي:

- مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية.
- مبدأ الترابط بين الحرية والعقل.
- مبدأ الترابط بين الحرية والعدل.

1- ناصيف نصار، باب الحرية، مصدر سابق، ص224.

2- المصدر نفسه، ص 232.

- مبدأ الترابط بين الحرية والسلطة.

- مبدأ الترابط بين الحرية والمسؤولية.

إذن "**ناصيف**" يرى أن **النهضة العربية الثانية** يجب أن تبدأ بإعادة بناء **مفهوم الحرية** وتخليص **الليبرالية** من الآفات التي علقت، بها نتيجة التطرف والمغالاة في النزعة الفردانية وانفلاتها من كل قيد أو شرط أو مسؤولية، وما ترتب عنها من أمراض تعاني منها المجتمعات الليبرالية الحالية، وإعادة بناء الحرية يقتضي تأسيس المجتمع المدني.

2 ـ تأسيس المجتمع المدني:

اعتمد "**ناصيف**" على الدراسة **السوسيولوجية والانثربولوجية والتاريخية**، لرسم صورة المجتمع المدني من ناحية ومن ناحية على الفلسفة لأنها تقدم لنا الصورة النظرية، وتبنى مستويين من المقاربة الفلسفية لتوضيح هذا الموضوع.

أ –التحليل الوصفي: كمنهج علمي من خلاله حاول تحديد ماهية المجتمع المدني.

ب– المقاربة المعيارية أو القيمية: ويعتمد التحديد السلبي للمفهوم ويضع المدني في مقابل ما هو ديني، وعسكري.

إن **المجتمع** المدني لا يقوم في حد ذاته على نظام سلطة محدد. وكأنه موجود من دون ارتباط بنظام سلطة وهذا لا يعني غياب السلطة في المجمع المدني، ولتحقيق المجتمع المدني يقترح ثلاث وسائل (التربية المدنية، تنمية البرامج، تحرير السوق). [1]

أ) – التربية (Education):

إن هدف "**ناصيف**" هو تقوية تيار "**العقلانية النقدية المنفتحة**" وكل ماله علاقة بالوجود الشخصي والتاريخي لكل إنسان في كل مجتمع. وتتم تغذية هذا التيار من خلال تربية

1- ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، مصدر سابق، ص107.

الإنسان على احترام العلم والمعرفة، وتنمية ملكاته وتمكينه من ممارسة التفكير النقدي، لاستبعاد اللامعقول وكل ما هو غير علمي، أو كل ما يعطل التفكير الحر، والتربية بمعناها "**النصاري**" تهدف إلى تكوين الإنسان القادر على التفكير الجدلي الذي يؤمن بـ:

1 - إدراك التناقض بينه وبين الطبيعة[1]. وبهذا يتشكل لدية الوعي فيحاول استثمار حركة طبيعة، ليتملكها وهذه العملية تؤدي إلى الإبداع.

2 - وعي التناقض بينه وبين المجتمع. وهذا ما يعرف بمبدأ الوحدة والاختلاف[2]. لان الصراع القائم بين المجتمعات يخلق دائما لحظات من الوحدة. لذا لا بد من اعتراف كل طرف بالأطراف الاجتماعية الأخرى، اعتراف بالحقوق والواجبات.

3 - إدراك الصيرورة التاريخية.

4 - الإيمان بالتغير: والتغير وليد الإرادة الإنسانية، فردية كانت أو جماعية. وبالتغير يحدث التقدم لان التقدم صناعة بشرية.

إن التربية مطالبة بتنمية العقل العلمي والعقل الفلسفي حتى يستطيع أن يفتك "الحرية" ويتجاوز الفكر المغلق الذي تقدمه الأيديولوجية. ويتمكن الإنسان من تغيير العالم، ومن ثم تتحقق ماهية الإنسان. [3]

ونجاح التربية مرهون بسؤال يبحث كينونة الإنسان. لهذا يرى "ناصيف" أن دور الفلسفة اليوم يتعلق بالسؤال عن الإنسان. وهناك دور سياسي تقوم به التربية وهو توعية المواطن بالنظام الطائفي وعيا موضوعيا: «**فذلك شرط ضروري اشد الضرورة للعمل على تغيير هذا النظام واستبداله بنظام سياسي آخر**». [4]

1- ـــــــ، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص136.
2- ـــــــ، باب الحرية، مصدر سابق، ص54.
3- ـــــــ، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص113.
4- ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد، مصدر سابق، ص108.

والنظام السياسي المقصود هو المجتمع العلمي العلماني الذي يقتضي تنمية التفكير العلمي بتربية العقل من مختلف جوانبه، وفي جميع مستويات نشاطه. يقول: «**إن تربية العقل تربية كلية أوسع واهم مما تتصوره الأيديولوجيات. وان كانت أيديولوجيات ثورية تقدمية تحرص على التسلح بما يوافقها من العلم والعلمية. ولا يحصل ارتقاء ثقافي حقيقي إلا بواسطة تربية العقل تربية شاملة ومتواصلة**». [1]

ولتحديد الدور الطبيعي الذي يجب أن تؤديه **التربية** لابد من كشف لعبة الأيديولوجية في الفكر التربوي وليس بهدف إلغائها. الأمر الذي يعني في النهاية تحرير الفلسفة من هيمنة الأيديولوجية، وإعطاء كل مستوى من مستويات الفكر التربوي حقه في النمو والازدهار بحسب منطلقه الذاتي، ويحصل ذلك من خلال التمييز بين الفلسفة التربوية والفلسفة الاجتماعية، والأيديولوجية التربوية والأيديولوجية الاجتماعية ويؤكد أن الأيديولوجية التربوية ليست في النهاية سوى انعكاس للأيديولوجية الاجتماعية العامة على ميدان التربية.[2]

إن التربية بمعناها "النصاري" تهدف إلى تكوين المواطن وهو يحاول الإجابة عن سؤال متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا؟.

ب – عقلنة البرامج التربوية:

حاول الإجابة عن هذا السؤال "**في التربية والسياسة**" وهو يرى أن الفرد في الدول العربية يعيش حياة سياسية غير منطقية، تتناقض وطبيعة العقل، لان الأنظمة السياسية في الوطن العربي على اختلاف أنواعها هي أنظمة أبوية[3]. نعيش فيها الحياة القبلية تحت مسميات كثيرة. وهذه إحدى العوائق التي تعترض العملية التربوية، ولتجاوز هذه العقبات حاول إقامة نظم تربوية تسعى نحو تحرير الإنسان العربي.

1- ـــــ، في التربية السياسية (متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا ؟)، دار الطليعة، 2000، ص105.

2- المصدر نفسه، ص127.

3- ـــــ، إسهام في نقد النظام الكلي، (الفلسفة العربية المعاصرة، مواقف ودراسات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص84.

ويقوم المشروع التربوي لـ"**ناصيف**"، **على عقلنة البرامج Rationalisation Programme** لتكوين المواطن الحر حرية ملتزمة، مواطن يعي حقوقه وواجباته في ظل الوطن الحر، الذي تؤدي فيه الدولة واجباتها نحو المواطنين، وتكوين المواطن الحر هدف تربوي يسعى "ناصيف" إلى تحقيقه في مجال الفلسفة التربوية.

ويبدأ من موقع **المواطن** (les citoyen) في الدساتير العربية التي يفترض فيها بناء أنظمة سياسية، تعمل على تحرير المواطن من كل العراقيل التي تحد من حريته وتعرقل فيه عملية الإبداع، للمساهمة في بناء وطنه الحر، ويرى "**ناصيف**" ضرورة إحداث بعض التغيرات التي ترتقي بدساتير الدول العربية إلى مستوى الالتزام بحقوق الإنسان، كما هي معروفة في المواثيق الدولية، وعلى ضوئها تتحرك التربية العربية لتسهم في تحرير العقل العربي، من الواقع السياسي المتأزم.

وعقلنه التربية يعني الحرية في التربية وبناء التربية الحرة التي تستهدف بناء **المواطن الحر**، من خلال بناء منظومة مفاهيمية خاصة بالتربية السياسية تنطلق من مفهومي الوطن والمواطن، فتحدث "**ناصيف**" عن التربية المواطنية. [1] باعتبارها نمط التربية التي تنشىء الفرد سياسيا فتحوله من مواطن بالقوة إلى مواطن بالفعل، [2] وتهدف التربية إلى «**تنشئة الفرد من حيث هو مواطن بالفعل في دولة وطنية. ومن حيث هو بهذه الصفة داخل في نظام محدد من الواجبات والحقوق.** »[3] وحدد لنا شروط التربية المواطنية الحقيقية فيما يلي:

- التربية عملية نضالية مستمرة.
- التربية الحقة تقتضي تغليب الانتماء إلى الوطن.
- تستلزم النظر إلى أفراد الدولة على أساس أنهم كائنات عاقلة حرة.
- تفترض النظر إلى المواطنين على أساس أنهم متساوون أمام القانون.

1- ناصيف نصار، في التربية والسياسة، مصدر سابق، ص ص14.
2- المصدر نفسه، ص57.
3- المصدر نفسه، ص18.

- تستلزم أحداث التوازن في الحقوق والواجبات بين المواطنين.
- نشر ثقافة الاختلاف لأنها جزء من التربية على الحرية.
- إدراك أن الاختلاف بين الأجيال طبيعي في كل المجتمعات، وهو سبيل الحرية
- محاربة الاعتقاد الخاطئ بين الجنسين (المرأة والرجل).
- الاعتراف بالاختلاف العقائدي. لأن التوحيد العقائدي غير ممكن وأي محاولة للتوحيد تؤدي إلى قتل الحرية الفكرية وتجميد روح السؤال والبحث.

ولكن "ناصيف" يطرح إشكالية الطبقة الحاكمة والتربية؟. كيف تصبح مؤهلة لتولي مهمة التربية المواطنية؟[1]. ويقر أن هذه المشكلة لم يعرف لها حل لحد الساعة، كما يقر أن إعداد معلم التربية المواطنية ووضع الكتاب المدرسي الموضح للبرامج الموضوعة من قبل الطبقة الحاكمة مشكلتان من مشكلات التربية المواطنية.

ومن العوائق التي تعطل التربية المواطنية [2]يذكر:

- مشكلة التحديد الدستوري وما يتعلق به من نظام الحكم والإدارة.
- مشكلة التبريرالأيديولوجي وما ينطوي عليه من نظرة فلسفية إلى الإنسان كمواطن.
- مشكلة التجذر الوطني والديمقراطي للطبقة الحاكمة.

ويمكن تجاوز هذه العقبات من خلال نبذ التعصب ونشر ثقافة الانفتاح وعقلنة السلطة السياسية. فكيف يتم ذلك؟.

1- المصدر نفسه، ص62.

2- ناصيف نصار، في التربية والسياسة، مصدر سابق، ص67.

3- نقد التعصب ونشر ثقافة الانفتاح:

تقدم الفكر متوقف على نبذ ظاهرة التعصب. بالبحث عن أسبابها الحقيقية ومعانيها العميقة والعمل على تجاوزها، والتجاوز يقتضي ضبط مفهوم التعصب والعناصر المكونة له، ثم ممارسة النقد. [1]

أ - التعصب:

ظاهرة مرتبطة بمختلف الظواهر الاجتماعية (ثقافية، سياسية، فكرية. . .)، نتيجة تعاظم الحركة الأصولية الإسلامية، ونقد التعصب في العالم العربي يعني نقد الحركة الأصولية كمظهر من مظاهر التعصب، ولا ينحصر التعصب في هذه الحركة فحسب ويرادف مصطلح (**الانغلاق، الجمود، التحجر، القهر، التسلط**. . .)، ويميز **"ناصيف"** بين نوعين من التعصب، التعصب الفردي والتعصب الجماعي.

1 - الفردي: ويعني به **«التعصب الذي يجري على مستوى الفرد ويتحمل الفرد نتائجه في حياته الخاصة وفي علاقته مع الآخرين»**. [2] وهو تعصب يمارسه فرد ويعتقد بصحة رأيه.

2 - الجماعي: ويقصد به **«التعصب الذي يجري على مستوى الجماعة ويشارك فيه أفراد هذه الجماعة في أغلبيتهم بدرجة أو بأخرى (. . .) تعصب موضوعه جماعة معينة، هو تعصب لجماعة معينة تمارسه الأغلبية على الأقل من هذه الجماعة»**. [3]وتوجد علاقة جدلية بين النوعين.

والتعصب هو تعصب لشيء أو ضد شيء هذا هو المنطق الذي يحركه، وموضوع التعصب قد يكون التعصب لجماعة بشرية، أو رأي من الآراء. والتعصب للجماعة أنواع

1- مجموعة مؤلفين، من أديب إسحاق والأفغاني. . . إلى ناصيف نصار، أضواء على التعصب، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص187.

2- المصدر نفسه، ص198.

3- المصدر نفسه، ص198.

(تعصب عرقي، قبلي، عشائري، عائلي، قومي، ديني، طائفي، مذهبي. . .)، هذا على مستوى التعصب الجماعي. أما على مستوى الآراء فيكون التعصب حسب الميدان الذي ينتمي إليه الرأي (تعصب أخلاقي، ما ورائي. . .)، ولكن هناك صعوبة للتمييز بين النوعين. لان تعصب الفرد لرأيه مرتبط بالجماعة التي ينتمي إليها، وهذا الارتباط يفتح المجال لبروز ثلاث مواقف (التعصب، والتضامن، والتقوقع الأناني).

والتعامل مع الآخرين في علاقة الفرد بالآخرين والدفاع عنها يولد ثلاث مواقف (التعصب، الإقناع المنفتح، الزئبقية). [1] ويؤكد "ناصيف" أن التعصب موجود في تاريخ كل الشعوب والأجيال البشرية، وفي كل المجالات المعرفية، حتى العلم كان له نصيب من التعصب والغرب رغم ثورته على التعصب الفكري، لا يزال يمارس أشكالا من التعصب من خلال مؤسساته الإعلامية والعلمية، وهذا يعني أن التخلص من التعصب طريق شاق وطويل.

ومع تطور العلوم تقلص دور الاعتقاد الشخصي، والمشكلة التي يطرحها "ناصيف" تتعلق بكيفية التعامل مع الاعتقاد والرأي. فعندما تصل البشري في رأيه إلى إدراك أن الرأي بطبيعته تعددي، تستطيع تجاوز أسوار التعصب إلى عالم منفتح، والعامل المشترك بين التعصب الفردي والجماعي هو "الغلو" لان الغلو في الاعتقاد بصحة الرأي يؤدي إلى الانغلاق ومحاولة فرض الرأي على الغير، بمختلف الأدوات والوسائل وحتى اعتماد القوة لمنع الرأي النقيض.

أما الغلو الجماعي قد يؤدي إلى الحرب، وتدمير الآخر، ويعرف "ناصيف" التعصب من خلال مقولة التضاد. ويتمحور حقل المضاد للتعصب في رأيه حول مفهومين **«مفهوم الاقتناع المنفتح، ومفهوم الزئبقية»**. [2]

أ- **الإقناع المنفتح**: مفهوم مرتبط بعملية تبني الآراء والتعامل معها في الحياة الاجتماعية. ويفترض في فكر الباحث عن الحقيقة، ويتأسس على مقولة النسبية في الآراء، مما يعني الحرية في الاعتقاد والليونة في مسايرة المجتمع.

1- ناصيف نصار، أضواء على التعصب، مصدر سابق، ص200.

2- المصدر نفسه، ص203.

ب- الزئبقية: تعني الموقف المتقلب الذي يتخذه الفرد من الآراء، فالفرد الزئبقي لا يحتكم للقناعة الذاتية، انه لا يتمسك بأي رأي. ومن ملامح هذه الشخصية التلون مما يعني قابلية تعديل الرأي حسب مقتضيات الظروف وتغييره، فالفرد الزئبقي له القدرة على تقبل أي رأي عكس الفرد المتعصب، وهذا لا يرادف الليونة أو المرونة، وإنما تنفي الثبات على إقناع داخلي برأي معين، وتقضي بالتعاطي مع الآراء من الخارج. [1] ولكن الزئبقية لها دور سلبي على الفكر، فهي تعارض التعصب ولا تقل عنه خطرا على حياة الفكر، إذن لابد من بناء التعامل مع الآراء على مفهوم الاقتناع المنفتح ورفض التعصب والزئبقية.

فكيف يمكن نبذ ورفض التعصب، وإحلال محله مقولة الاقتناع والانفتاح؟. وما هي خصائص الفرد المتعصب أو المجتمع المتعصب؟.

ب - خصائص الفرد المتعصب:

1 – الفرد المتعصب لا يحب المناقشة. [2]لأنه يعتقد بصحة رأيه، لذلك نجده لا يحبذ الدخول في مناقشة الآراء. وإن تظاهر في بعض الأحيان بالدخول معها. وكراهية المناقشة دليل على انه يكتفي بما لديه من تبرير لرأيه، فهو يجهل آليات الحوار وأخلاقياته، ويجهل حتى مبدأ التقدم، إنه شخص منغلق على ذاته، والانغلاق يعيقه حتى في تعميق اعتقاده وتغييره.

2 – يرفض الشك والنقد. [3] فهو لا يتأمل حتى في الاعتقادات الموجهة لرأيه، من أجل تفنيدها، لأنه قليل الذكاء. ونجده حذرا من الأفراد الأذكياء، ولا يتعاطى معهم بارتياح، ويعمل على تهميشهم. ولكن هذا لا يعني أن كل فرد قليل الذكاء فرد متعصب بالضرورة. إلا أن قلة الذكاء من الأسباب المساعدة على ظهور التعصب.

3 – يميل إلى مجموعة قليلة من الآراء. [4] لقصور في حركة تفكيره.

1- ناصيف نصار، أضواء على التعصب، مصدر سابق، ص205.

2- المصدر نفسه، ص206.

3- المصدر نفسه نص207.

4- المصدر نفسه، ص207.

4 - النزعة إلى فرض الرأي فرضا ومنع الرأي المخالف من الانتصار.[1]

5 - لا يميز الفرد المتعصب بين الاعتناق والاقتناع.[2] فهو يجعل من الاعتناق طريق إلى إقناع الغير.

إذا كانت هذه هي خصائص التعصب فماهي خصائص الفرد المنفتح؟.

ج - خصائص الفرد المنفتح:

1 - الفرد المنفتح يدرك أن الآراء التي يعتنقها لها مصادر متعددة، واعتناقه لها مبنيا على الوعي.

2 - يتحمل المسؤولية أمام المجتمع، ويدرك أن الحقيقة ليست ثابتة بل نسبية محل اختلاف بين الناس.

3 - يدرك أن رأيه صحيح بالنسبة إليه هو وعقله هو، وليس بالضرورة صحيحا لغيره، ويعمل على بلوغ الاتفاق عن طريق التواصل والتبادل والحوار والنقد.

4 - يتقبل المناقشة ويطلبها ويسعى إليها، وبالمناقشة يحدث حوار الأفكار، فتقوى القناعة من خلال الاعتراف بالآخر.

5 - الفرد المنفتح يحاور غيره ويحاور نفسه، بهدف تنمية الأفكار وتوسيعها، وتطوير رأيه لبلوغ الأفضل.

6 - له ثقة بنفسه وبقدراته على بلوغ الرأي الصائب، وثقة الفرد المنفتح بنفسه ثقة بالآخرين ولكن يبقى الفرد المنفتح فردا حذرا.

7 - الفرد المنفتح فرد متفائل يحب أن تسود المجتمع التربية على الانفتاح. ويكون المجتمع كله مجتمعا منفتحا، لكن كيف يتحول المجتمع كله منفتحا؟.

1- المصدر نفسه، ص207.

2- المصدر نفسه، ص208.

د - المجتمع المنفتح:

إن المجتمع المنفتح يتشكل من خلال انتقال أفراده من مستوى التعصب إلى مستوى التضامن، والمجتمع الذي يتمكن من إحداث التحول، مجتمع قادر على ممارسة الانفتاح على المستوى الداخلي والخارجي. أما المجتمع المتعصب فيطرح مشكلة الانتماء، والجماعة المتعصبة تجعل الانتماء إليها ارتقاء فوق مستوى الجماعات الأخرى المماثلة لها. وهي تعمل على تغذية شعور أفرادها بالتفوق، فيزيد شعورهم باحتقار الآخرين.[1] وهذا التعصب يتحول إلى انغلاق الجماعة على نفسها خوفا من الآخر، فنجدها تتعامل مع غيرها بحذر وتفرض قيود وشروط، واجتماع الشعور بالتفوق والكراهية والاحتقار اتجاه الغير يؤدي بالجماعة إلى ممارسة العدوان والظلم، على الآخر باسم الدفاع فن النفس.

والجماعة المتعصبة تعمل على تبرير سلوكياتها، خاصة إذا كان التعصب دينيا أو مذهبيا، فالدور الذي كان يقوم به الشاعر في الجاهلية من تغذية التعصب القبلي وتبريره. يقابله الدور الذي تقوم به الأيديولوجيات اليوم، في تبرير التعصب الجماعي، ولا شك أن كل جماعة متعصبة لها أدواتها الخاصة التي تعتمدها في تغذية روح التعصب، ولتجاوز هذه الظاهرة في المجتمعات العربية. وضع "ناصيف" بعض الآليات وأهمها:

- تأسيس المجتمع على مبدأ التضامن.[2] وفي التضامن تتحد المصالح الحيوية للجماعة، من مصير تاريخي واحد يشارك فيه الأفراد وتصنعه الأجيال، وكل جيل له إسهاماته الخاصة.

إن التضامن يعني وعي أفراد الجماعة بمصيرهم، ولكن يجب ألا نفهم أن التضامن الجماعي يعني تماهي فردية الفرد في الجماعة. بل يضبطها ويهذبها، ويترك للأفراد قدرا من حرية النقد يمارسونها، والتضامن لا يكون بين أفراد الجماعة فحسب بل يتعداه إلى المجتمع الإنساني أو الكوني. وبالتضامن والاقتناع المنفتح يتمكن المجتمع من تجاوز التعصب، وهذه الوظيفة من مهام التربية.

1- ناصيف نصار، أضواء على التعصب، مصدر سابق، ص211.

2- ناصيف نصار، أضواء على التعصب، مصدر سابق، ص213.

المبحث الثالث

عقلنة السلطة السياسية:

من المعضلات المعقدة في عالمنا العربي تاريخا وحاضرا علاقة السلطة السياسية بالفرد، لأنها متعلقة بواقع متأزم نتيجة تراكم الممارسات اللاعقلانية في حقل السياسة أو السلطة، باعتبارها جوهر أي ممارسة سياسية، تلك الإشكالية تعد من الطابوهات أو اللامفكر فية والمستحيل الاقتراب منه ببساطة لأن بعض الأنظمة السياسية في عالمنا أنظمة أبوية، أنظمة تسلطية، ولتفكيك هذه البنية عمدنا إلى استحضار المفكر اللبناني "**ناصيف نصار**" الذي يسعى في مشروعه إلى وضع نظرية جديدة حول ماهية السلطة السياسية ومصدرها - بعد الاطلاع على تاريخ الفلسفة - نظرية ترقى إلى مستوى النظريات التي اقترحت منذ زمن الإغريق بداية بـ: (**أفلاطون وأرسطو وأوغسطين والفارابي وابن خلدون وجون لوك وروسو وهوبزوجون رولز** John Rawls وميشال فوكو **وهابرماس** Jürgen Habermas. . .) وغيرهم. لأن تحديد العلاقة بين الفرد والسلطة تعتبر إحدى آليات النهضة العربية الثانية.

لكن ماذا يقصد بالسلطة؟. وكيف يمكن تصور العلاقة بين الفرد والسلطة في عالمنا العربي المعاصر؟. وماهي الأسس التي يجب أن تقوم عليها السلطة؟.

1 - مفهوم السلطة:

ينظر "ناصيف" للسياسة على أنها بعد كياني من أبعاد الطبيعة الإنسانية[1]، موجودة مع الإنسان منذ أن سوي إنسانا، أي ملازمة لماهيتة على الدوام، وهي إحدى صور التحول من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية أين أصبح يعرف الإنسان ككائن اجتماعي، ولعله يقترب من تصور "برتراند راسل" في تعريفة للسلطة: «**تعشق السلطان في معناه الشامل، هو الرغبة في التمكن من إحداث التأثيرات المقصودة على العالم الخارجي، سواء أكان هذا العالم إنسانا أو غير إنساني. وهذه الرغبة جزء حيوي من الطبيعة البشرية**»[2]. ولكن السلطة لا تعد غاية في حد ذاتها لأنها وجدت لغايات أسمى، أخلاقية واجتماعية وهذا لا ينفي كون السلطة ميلا طبيعيا في الإنسان.

وفي تحديده لماهية السلطة يميز "ناصيف" بين العديد من المفاهيم التي تبدو متداخلة إلى حد التماهي منها السلطة والسلطان والتسلط[3]. فالسلطة (Autorité) بمعناها العام هي: «**الحق في الأمر تستلزم آمرا ومأمورا وأمرا، وآمرا له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأمورا عليه واجب الطاعة للآمر. وتنفيذ الأمر الموجه إليه**»[4].

من خلال هذا التعريف يمكن أن نقف على طبيعة مصادر السلطة المختلفة، لان مصدر السلطة ليس المعرفة كما تصورها "**أفلاطون**" متماهية مع الفيلسوف السياسي، ولا القوة كما تصورها "**ماكيافللي**" أو "**ابن خلدون**"، ولا التعاقد بين الأفراد كما شاع في نظرية "العقد الاجتماعي". بزعامة "روسو وهوبز وجون لوك" ولا العقل في أفراد متساوي

1- انظر موريس أبو ناظر: حول سلطة الراعي وسلطة القطيعمن كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص234.

2- برتراند راسل، السلطان، ترجمة خيري حماد، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1962، ص296.

3- انظر عصام نعمان: من الحضور إلى الإمرة ارتقاء إلى النبوة، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص266.

4- ناصيف نصار، منطق السلطة(مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ط، 1 1995، ص7.

القدرات والفرص كما يرى "جون رولز"[1]. ولا حتى الحق الإلهي كما يرى بعض رجال الدين أمثال توما الاكويني والقديس أوغسطين في مدينة الله.

إذن السلطة هي «**علاقة بين طرفين متراضيين. يعترف الأول منهما بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجبا عليه إلا انه صادر عن حق له فيه، ويعترف الثاني منهما بأن تنفيذه للأمر مبني على وجوب الطاعة عليه وحق الطرف الأول في إصدر الأمر إليه**»[2].

من هذا المنطلق تصبح السلطة قضية اجتماعية خالصة، مما يوحي بأن تفسير "ناصيف" تفسير اجتماعي إنساني من داخل التاريخ وليس من خارجه كما اعتقد "**أوغسطين**". هذا هو المعنى العام لمفهوم السلطة، سلطة تستمد مشروعيتها من إرادة الشعوب الواعية القادرة على رسم صورة لمسارها السياسي، والدفع به قدما من خلال المراقبة والنقد البناء المستمر للأفكار، وكأن السلطة حوار واعي بين طرفين وكلاهما حق. ولنخرج من هذه المقاربة بنتيجة نقول المجتمع السياسي مجتمع ملائم لممارسة الحقوق الطبيعية بطريقة منظمة وحضارية، تنم عن ارتقاء الإنسان من خلال الحوار، واحترام القوانين لا تجاوزها أو تجاهلها وتطويعها حسب الميول والرغبات، تلك هي المعضلة التي تعاني منها مجتمعاتنا دون استثناء، بل بدرجة تكاد تكون متطابقة كيف لا والأنظمة العربية تستنسخ آليات القهر والإقصاء المستمر، لطرف من المعادلة السياسية هذه الحالة يبدو أنها مشابهة للأنظمة التيوقراطية في العصور الوسطى، أين اختزلت السلطة في رجال الاكليروس. إلا أن العقل الأوروبي امتلك آليات التجاوز لذلك" **فان الديمقراطية كما تعيشها أوروبا اليوم هي نتيجة سلسلة من التطورات والكفاحات والحروب أيضا، عاشتها أوروبا من قبل، ولمدة لا تقل عن ثلاثة قرون**"[3]

1- John Rawls. Théorie de la justice. trad. Catherine Audiard. édition du seuil. paris. 1987. p314

2- ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق، ص11.

3- محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004، ص ص119.

أما مقولة السلطان، فلا ترتكز على عنصر الأمر، بل ترتكز على مبدأ التأثير والنفوذ، فالسلطان في التصور النصاري هو: «**القدرة الفعلية على التأثير في النفوس، من دون التزام معين، بحيث تصبح مطيعة ومنقادة لما يأتيها في العقل، أو في الوجدان أو في العاطفة والميل**»[1].

إذن السلطة إلزام والتزام، والسلطان محكوم بالهوى لا العقل، والفرق بينهما فرق بين العقل والعاطفة، وإذا حاولنا أن نختبر هذا الطرح عدنا إلى واقعنا العربي المرتهن لنجد أن الأنظمة السياسية أنظمة بعيدة كل البعد عن شيء اسمه السلطة إذا سلمنا جدلا أن السلطة تعني الشعب من ناحية صورية، لكن من ناحية إجرائية نجدها اقرب إلى السلطان، هذا بناء على قراءة خطاب الأنظمة خطابا في الغالب يوجه للوجدان والعاطفة، ويغيب العقل والوعي السياسي من خلال الإعلام، وحتى مفكر السلطة لأن السلطة السياسية تبقى في حاجة للمفكر لإعطائها الشرعية ففي التاريخ اتخذت علاقة المفكر بالسلطة عدة صور وأشكال، فمن التكامل والحوار تجلى في علاقة الاسكندر بأرسطو الفيلسوف، وصراع وتناقض مثل ماحدث مع سقراط.

إلا أن العلاقة في الغالب اتخذت شكل تصادم وصراع، وكان المفكر هو الضحية لان المفكر يقوم بعدة أدوار، فمرة نجده ناقدا كما هو الشأن عند ميشال فوكو، ومرة مدافعا مبررا أو ساكتا مثل وضعية مكيافللي، فقد يكون مع أو ضد من داخل أو خارج السلطة، ويعود الأمر إلى أن رجل السلطة والمفكر كلاهما ينتمي إلى حقل دلالي واحد، لأن المعرفة سلطة بل قوة كما عرفها فرانسيس بيكون سابقا.

كما يميز "**ناصيف**" بين السلطة والسيطرة فإذا كانت الأولى تقوم على التراضي بين طرفيين، أو الحوار في إطار الحق. فإن الثانية تقوم على الإكراه والإخضاع المفروض بالقوة وتسخير الأضعف لأغراض الأقوى يقول: «**علاقة أمر وطاعة بين طرفين متغالبين، يسعى احدهما إلى فرض إرادته، على الآخر فرضا، والى حمل هذا الآخر على تنفيذ أمره بالقوة الجبرية**»[2].

1- ناصيف نصار، منطق السلطة المصدر نفسه، ص8.

2- ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق، ص9.

ويوجد عامل أو عنصر مشترك بين هذه المقولات الثلاث، هو "الأمر" لكن يختلف في كل واحدة منهما، ففي السلطة العلاقة الأمرية علاقة شرعية تقوم على مبدأي الحق والواجب، مما يضفي إلى نشر العدالة الاجتماعية كمطلب أنساني أما في السيطرة فالعلاقة الأمرية غير شرعية، لأنها تقوم بين طرفيين متغالبين، يسعى كل واحد منهما إلى فرض إرادته على الآخر، وجبره على تنفيذ أمره بالقوة، لذلك فالعلاقة لا تقوم على الاعتراف بالحق والواجب، بل على الإقصاء والتهميش. واتساع الهوة بين الطرفين تصل إلى درجة استحالة إعادة قنوات التواصل من جديد، وهو ما أشار إليه "هابرماس" في الفعل السياسي لتصبح العلاقات تقوم على الاتصال لا التواصل وهذا لا يعني أن هابرماس يرفض السلطة أو الدولة بمعناها السياسي وإنما يرفض الممارسات غير العقلانية ويحدد دور الدولة في قوله: **"باختصار إن الدولة ضرورية كسلطة تعاقب وتنظم وتنفذ"**[1].

لننزل مرة ثانية إلى واقع الممارسات السياسية اليوم، لنجد أن السلطة السياسية تفتقد لمبادئ التواصل والحوار البناء، وتحتكم لمنطق المغالطات السياسية بمعناها السفسطائي، وكأن الأنظمة اليوم تتعامل مع كائنات غير التي تعاني وتصرخ باستمرار، مدعية أن الشعوب لا تزال دون مستوى الحوار والتغيير والبناء، إنها ببساطة متخلفة، والتخلف حتمية رغم أن العلم قد حطم مقولة الحتمية المطلقة، فإلى أي معيار يحتكمون وبأي منطق يفكرون؟ أأغبياء، كما قال هيغل في الحكام سابقا، إنهم لا يستفيدون من التاريخ أم أذكياء يضحكون عن التاريخ ؟.

أما السلطان فيتوسط بين السلطة والسيطرة المتناقضتين، وهو أشد أنواع الأمر انتشارا فهو: **«جلب ودفع وتوجيه ومنع وتحريض وردع، عبر الواعي واللاواعي، من دون حق محدد ومن دون فرض واضطرار، انه تأثير غير مقيد بمسؤولية مسبقة وغير مشروطة بمنطق إدامة الغلبة»**[2]. إذن "الأمر" هو العامل المشترك بين السلطة والسلطان والسيطرة والتسلط.

1- Habermas j Droit et démocratie paris Gallimard 1997 p152

2- ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق، ص10.

و"**ناصيف**" لا يعترف بأية سلطة ما لم تكن مبنية على رضا الفرد واقتناعه وتفويض منه. "فالتفويض" أساس ضروري لممارسة السلطة وللحق في الأمر والنهي. ومتى حصل التفويض استقام الأمر وأصبحت السلطة شرعية ومقبولة، أما السلطان والتسلط فمآلهما الزوال ولعل ما يجري اليوم في عوالمنا العربية يؤكد هذه المقولات والأطروحات.

ويؤكد على العلاقة الجدلية بين هذه المقولات بحيث يمكن أن تنقلب السلطة إلى سيطرة والسيطرة إلى سلطة في ظروف تاريخية معينة، كما لا يمنع أن تكون السيطرة وسيلة إلى السلطة أو أداه لخدمتها، والسلطة وسيلة إلى السيطرة أو لخدمتها: «**ذلك لان الحق والواجب موجودان أصلا في طبيعة الكائن الإنساني، كما الرغبة والطمع وحب الاستيلاء...**»[1]. ويمكن أن نستنتج من خلال تحليل "نصار" لماهية السلطة ما يلي:

1 - كل سلطة شرعية سلطة ديمقراطية والديمقراطية تعني احترام إرادة الشعوب باعتبارها معادلة هامة في الفعل السياسي. وقد عرف أحد المفكرين الألمان الديمقراطية قائلا "**إذن هي التمثيل الذاتي للذوات المتمتعة بكامل السيادة كحق من حقوق الإنسان**". [2]

2 - كل سلطة تقوم على مبدأ الحرية، أي حرية الأطراف الذين يمارسون السلطة والذين تقع عليهم، والمقصود سلطة القانون لا سلطة الحكام.

3 - السلطة التي يقصدها "ناصيف" لا تقتصر على المجال السياسي فقط، وإنما متعلقة بمختلف مجالات الحياة (الفكرية، ثقافية، معرفية، اجتماعية. . .).

وإذا كانت السلطة المقصودة تلك التي تقوم على مبادئ الديمقراطية، فإن هذا يعني أن الديمقراطية ليست مجرد نظام حكم سياسي فحسب، يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وإنما يعتبرها نظام حياة اجتماعية وعلمية وثقافية وتربوية. ويضيف الجابري "**الديمقراطية يجب أن تستهدف تغيير الذهنية، ذهنية الإنسان العربي، حتى يصبح قابلا**

1- ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق، ص325.

2- هانس يونج زاند كولر: كانط والنقد ثورة في طريقة التفكير وفلسفة الديمقراطية، ترجمة خيرة عماري، مجلة ايس، ع3، اكتوبر2008، مارس2009، منشورات ارتيستيك، ص10

لممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية"[1] لكن ماهي مصادر السلطة؟. وهل الديمقراطية ممكنة حتى وإن لم يبلغ أفرادها المعرفة الكاملة والمسؤولية؟.

أ - أهم مصادر السلطة:

-**المصدر الطبيعي**: إن طرح "**ناصيف**" مغاير للفلسفة الفردانية التي أنكرت سلطة الطبيعة على الفرد، ومختلف عن الفلسفة الجمعانية التي جردت الفرد من حريته واعتبرته وجودا من أجل الآخر وجودا، يتماهى في الوجود الجماعي فهو ينطلق من جدلية الوجود الفردي الاجتماعي للإنسان، فالفرد: «**المستقل، السيد على نفسه، والحر بنفسه، هو الذي يقرر بإرادته العاقلة فعل هذا الفعل أو ذاك، وترك هذا الفعل أو ذاك**»[2].

إن الإنسان يعيش هويته كفرد لكنه يتفاعل مع غيره من الأفراد لأنه محكوم بوضع اجتماعي[3]، مما يعني أن للسلطة وجودين، وجود بذاته ووجود لذاته، والانتقال من شكل إلى شكل آخر في عملية تحقيق الماهية، هو فعل الذات الواعية، ذات تملك الإرادة.

و وعي الفرد لنفسه ولسيادته على نفسه هو في الأساس سلطته الطبيعية على ذاته، كما أن وعي المجتمع لنفسه هو في الأساس سلطته الطبيعية على نفسه، وهناك علاقة جدلية بين المستويين يقول نصار: «**من المهم جدا أن يعي المجتمع السياسي المستقل أن نظام الحكم وسيلة وليس غاية في حد ذاته. فالغاية بالنسبة إليه هي ممارسة السلطة على نفسه تحقيقا لذاته**»[4] وهذان النوعان من الوجود يقتضيان أن يكون للإنسان حقوق طبيعية وحقوق وضعية، وأن يعيش ضمن أنواع متعددة من السلطة وكان السلطة السياسية هي الصورة المدنية للحقوق الطبيعية.

1- محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004، ص ص124

2- ناصيف نصار، منطق السلطة المصدر نفسه، ص 412.

3- عصام نعمان: من الحضور إلى الإمرة ارتقاء إلى النبوة، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2 ص269.

4- ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق المصدر نفسه، ص330.

وتصور"ناصيف" للحقوق يقترب من تصور "سبينوزا"[1] يقول: «**إن حقوق الناس الطبيعية لا تتغير في ذاتها، بل تتغير في مدى إدراك الناس لها وفي شكل تحقيقها في الواقع العيني**»[2] وهذا يعني أنالحقوق الطبيعية التي يحملها كل فرد اجتماعي بطبيعته الإنسانية شيء، والوعي بهذه الحقوق شيء آخر.

يقودنا هذا إلى الحديث عن شرط ممارسة السلطة السياسية بمعناها الديمقراطي، ومنها وعي الناس بحقوقهم الطبيعية من حرية سياسية وفكرية، وكذلك الحق في الملكية والكرامة وهو ما عبر عنه "مالك بن نبي" في قوله: "**لا يمكن أن تتحقق الديمقراطية كواقع سياسي، إن لم تكن شروطها متوفرة في بناء الشخصية، وفي العادات والتقاليد القائمة، وهذه الشروط ليست من وضع الطبيعة(. . .) بل هي خلاصة ثقافة معينة وتتويج لحركة الإنسانيات**"[3]. لعل تلك هي الحقوق التي ضحت من أجلها المجتمعات الأوربية في عصر النهضة وبعد الوعي تحققت الحداثة واكتشف الإنسان باكتشاف ماهيته الحقيقية، ماهية لا تعرف بعيدا عن الحقوق الطبيعية، وبعد وعي هذه الحقوق يمكن الحديث عن إنسان قادر على صنع مصيره، واختيار قيمه وتصور البيئة التي يريد أن يعيش فيها يقول الألماني هانز يونج "**إن مسلمة الذات الحرة والمسؤولية، هي التي أضفت الشرعية على الاستقلال الفكري والسياسي والديمقراطية(. . .) فنحن سادة حياتنا وسادة تاريخنا**"[4] إذن على الكتابات أن تمكن الفرد من اكتشاف ذاته وأن تموضع الإنسان في مشاريعها الفكرية

ومن مظاهر السلطة الطبيعية وتجلياتها سلطة الفرد على نفسه، وسلطة الوالدين والمجتمع على الأطفال[5]، وسلطة المعلم على التلاميذ، والطبيب على المريض، وسلطة

1- خديجة العزيزي: النظرية الديمقراطية وفلسفة الأمر عند ناصيف نصار، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2 ص337.

2- ناصيف نصار، منطق السلطة المصدر نفسه، ص285، 286.

3- مالك بن نبي: تأملات، سلسلة مشكلات الحضارة، دار الفكر، بيروت، (د ت ط)، ص65.

4- هانس يونج زاند كولر: كانط والنقد ثورة في طريقة التفكير وفلسفة الديمقراطية، ترجمة خيرة عماري، مجلة ايس، ع3، اكتوبر2008، مارس2009، منشورات ارتيستيك، ص10

5- انظر كرم الحلو: تحرير السياسي من الديني والأيديولوجي، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص248.

الدولة القانونية. لأن الدولة التي تتألف من الحكام والمحكومين هي صاحبة الحق الطبيعي في الأمر، ولها الحق في أن تأمر نفسها وأن تتصرف بشؤونها الخاصة من دون الرجوع إلى إرادة غيرها، فهي وحدها صاحبة الحق بتفويض صلاحياتها لمدة معينة، والدولة هي: «**في الأساس المجتمع السياسي المستقل قبل أن ينقسم إلى حاكم وشعب (. . .) فهي تمتلك شخصية تسمح لها بان تشير إلى نفسها بانا كما يشير الفرد إلى نفسه بانا (. . .) إلا أن أنا الدولة مغايرة لانا الفرد لأنها في الحقيقة تعبير عن نحن معينة. . .**»[1].

إن وعي الجماعات المختلفة لأناها المشتركة هو الذي حقق وجودها التاريخي. إذن هذه الأنواع من السلطة مصدرها الطبيعة التي يعتبرها "**ناصيف**" المصدر الأول للسلطة، لكنه يستبعد أن تكون الطبيعة مصدرا للسلطة السياسية الحاكمة، ويرفض الاعتقاد الذي يجعل الطبيعة مصدرا للحكم ويرى فيه اعتقادا ميتافيزيقيا، ويرفض كذلك فكرة العقد كواسطة بين سلطة الحاكم وإرادة الشعب، ويستبعد الحكم الذي يأتي عن طريق الاستيلاء لتناقضه ومنطق العقل، كما اعترض على الحكم الذي يأتي عن طريق المبايعة، لأن المبايعة تجعل الحكم وسيلة في يد الحاكم.

لهذا يؤكد على مبدأ "**التفويض**"[2]. ونخلص إلى أن "**ناصيف**" يرى أن مصادر السلطة في عالم الإنسان ثلاثة: "**الطبيعة**"، و"**التعاقد**"، و"**التفويض**". وهو يأخذ بمبدأ التفويض. لكن كيف يتم عقلنة السلطة في عالمنا العربي الراهن؟. وهل المشكلة في السلطة أم في الفرد؟.

ب - عقلنة السلطة:

واضح من خلال قراءتنا لدلالة السلطة والعناصر الداخلة في تكوين المفهوم أن "**ناصيف**" يرفض القول بالسلطة المطلقة في عالم الإنسان ويضع حدودا للسلطة هي نفسها حدودا للدولة وللحاكم، [3] فما هي حدود السلطة السياسية؟.

1- ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق، ص75.
2- إبراهيم النجار: السلطة بوصفها خدمة للشعب وليس سلعة، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص276.
3- ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق، ص 92، 93.

ج - حدود السلطة السياسية:

1 - لا يحق لسلطة الحاكم التماهي مع سلطة الدولة. لأن الحاكم ممثل الشعب من خلال تطبيق القانونوهذا الأمر رفضه روسو في تنظيره للسلطة السياسية فالسلطة للقانون[1] لا للأفراد وفي المجتمعات التي تحترم نفسها تسائل حتى الحكام بعد نهاية ولايتهم أمام القضاء، كما حدث في فرنسا أين يتم مساءلة الرئيس جاك شيراك رغم تمسك الشعب الفرنسي به، لكن يأبى المجتمع المحترم إلا أن يحتكم لسلطة القانون متخليا عن مشاعره، في حين في مجتمعاتنا يحاكم القانون بدل الحاكم لأن القانون أداة في يد السلطة وليس العكس. إن السلطة في مجتمعاتنا تقلب التاريخ وهذا ما كان يخشاه هابرمارس في قراءته لفعل السلطة يقول: "**من هنا الطابع المركزي الذي تتميز به الدولة كمؤسسة تمارس بيروقراطيا السلطة المشروعة**". [2]

2 - لا يحق للحاكم احتكار النشاط السياسي في المجتمع، في المقابل لابد من فتح الفرص للتعددية الحزبية والتنوع الفكري لإثراء الساحة السياسية، وتطوير الفعل السياسي من خلال منافسة البرامج والمناهج البراغماتية، هذا منطق الديمقراطية الفعلية، أما في مجتمعاتنا نسمع بالحزب الحاكم وأدواته القهرية والاقصائية حزب يختزل الفعل السياسي في أطروحاته المتهرية المتآكلة.

3 - لا يحق للدولة انتهاك الحقوق الطبيعية لأعضائها لان الدولة جهاز تنظيمي وليس قمعي. هذه الوظيفة حددها سابقا جون لوك "**الغاية الكبرى الرئيسية من اتحاد الناس بعضهم مع بعض لتشكيل دول، ووضع أنفسهم تحت سلطة الحكومة هي المحافظة على ما يمتلكون. . . فان كل من كانت بيده السلطة التشريعية أو السلطة العليا لأية دولة، كان لزاما عليه أن يحكم وفق القوانين الثابتة المستقرة والمعلنة للشعب والمعروفة منه**"[3].

1- وليد مبارك: منطق السلطة مدخل الى فلسفة الامر، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص294.

2- Habermas j Droit et démocratie paris Gallimard 1997 p152

3- ج. راندال: تكوين العقل الحديث، ت جورج طعمة، دار الثقافة بيروت، ج1، صص496 - 497.

4 - لا يحق للدولة انتهاك حقوق الدول الأخرى.

5 - لا يحق للدولة التدخل فرضا أو منعا في ميادين السلطات غير السياسية، ودورها حفظ الأمن العام[1].

إن هذه الحدود بمثابة الإطار العام الذي تتحرك فيه **السلطة السياسية**، كما أن الشعب مطالب بطاعة سلطة الحاكم لأنها سلطة تفويضية، وطاعة الشعب لسلطة الحاكم هي التعبير عن إرادته وحكمه لنفسه بنفسه، وهذا لا يمنح الحق للحاكم تغييب سلطة الدولة، لأن السلطة التي يتمتع بها نابعة من سلطة الدولة، وهو مطالب باحترامها وعدم التماهي معها، لأن التماهي يؤدي إلى إلغاء الإرادة الشعبية واحتكار النشاط السياسي في المجتمع. كما يجب الاعتراف بالاختلاف على أنه حالة طبيعية في حياة المجتمع السياسي المستقل. والعمل على استيعابه وتنظيمه وضبطه، وفتح المجال للحرية الفكرية وحرية التعبير واتخاذ القرار يقول "ناصيف": **«الطريقة الفضلى لمعالجة هذه المشكلة تنطلق من الاعتراف بمشروعية المعارضة»**[2]. والمعارضة تبرر مبدأ التفويض (السلطة للحاكم)، وتبرر شرعية السلطة ويجب عدم النظر للمعارضة على أنها خطر أو خيانة، لان غياب المعارضة دليل على ضعف السلطة، والمعارضة لا تعني العصيان أو الثورة والتمرد وأي حاكم يفسر المعارضة على أنها تمرد أو عصيان يدل على ضعف سلطته[3].

والسلطة يجب أن تنظر للحق السياسي كباقي الحقوق التي يتمتع بها الفرد كوجود اجتماعي (حق الحياة، حق المعرفة، العمل، التملك. . .)، هذه الحقوق لا يجوز لسلطة الدولة انتهاكها بل من واجبها المحافظة على الحقوق الطبيعية والعمل على تنميتها في حياة الشعوب.

1- هاني سنيرة، ناصيف نصار والنظام السياسي المنفتح نموذج المفكر المدني، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص93.

2- ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق، ص96.

3- معين حدادة: نموذج جديد للسلطة السياسية، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص 311.

ب- التمييز بين السلطة السياسية وسلطة المعرفة:

إن السلطة المعرفية متعلقة بالبحث عن الحقيقة، إذ يوجد فرق بين ماهية السلطة السياسية وماهية السلطة المعرفية لهذا يجب أن لا تتدخل السلطة السياسية في إصدار أحكام حول المعرفة أو الحقيقة، كما لا يجوز للسلطة المعرفية أن تصدر أحكاما متعلقة بالإرادة السياسية، لأن الحاكم لن يكون مؤهلا للنظر في قضايا المعرفة المختلفة. وفي المعرفة السلطة هي سلطة العقل: **«إن العقل هو صاحب السلطة المعرفية إنه هو الذي يقرر ماهو ممنوع، وماهو مفروض، وماهو غير ممنوع وغير مفروض. في التعاطي مع الحقيقة»**[1].

إن سلطة العقل تتحدد بادراك الحقيقة، لأن العقل قادر على اتخاذ القرار والأمر في شان الحقيقة وهو حق من جهة ويقابله واجب التسليم بالمعرفة العقلية، ولكن سلطة العقل هي سلطة منفتحة[2] ومفهوم سلطة العقل لا يتضمن طغيان العقل ولا استبداده، لأن وظيفة العقل وظيفة تنويرية، وليست وظيفة عقابية[3] لان العقل الفلسفي أو العلمي لا يعترف بالبناءات الجاهزة والمكتملة ولعل هذا ما تناوله غاستون باشلار في تحليله لبنية العقل العلمي يقول "**يفترض بكل معرفة علمية أن يتجدد بناؤها في كل لحظة**"[4]. إن سلطة العقل سلطة متميزة لأن ماهية العقل ماهية مشتركة كما أكد "ديكارت": "**العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس**"[5] وإذا كان كل إنسان يتمتع بالقدرة على التفكير العقلي فإن السلطة العقلية موزعة بينهم، وليست حكرا على أحد، وهذا لا يعني أنها موزعة بالتساوي، لأن الاختلاف يكمن في توظيف قدرات العقل في ميادين المعرفة، هذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن طبيعة العلاقة بين سلطة العقل وباقي السلطات خاصة السياسية؟، هل علاقة تواصل وحوار أم علاقة صراع وتناقض؟.

1- ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق، ص110.

2- ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق، ص 295.

3- محمد وطفة: مع ناصيف نصار ومنطق السلطة، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص319.

4- غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1982، ص9.

5- رونيه ديكارت: مقال الطريقة، ترجمة جميل صليبا، موفم للنشر، الجزائر، 1991، ص3.

إن سلطة العقل تصطدم بعوائق كثيرة في مجال البحث عن الحقيقة أو إقرارها ولتجاوز هذه العراقيل لابد من توفر شروط أهمها:

استقلال **سلطة العقل** بوصفها سلطة أصلية[1]غير مستمدة من غيرها، فيجب أن تستقل عن السلطة الدينية والسياسية، وإذا كانت **السلطة العقلية** تستمد وجودها من ذاتها فهي تحاكم نفسها ومسؤولة أمام نفسها فالعقل يجب أن يكون حرا ويمارس حريته ليتحمل تبعات هذه الحرية، وعلى **السلطة السياسية** العمل على توفير الظروف الملائمة لعملية تكوين المعرفة واستخدامها لتستنير بها.

وتعتبر الحضارة الأوربية وما أنجزته محاولة لتحرير العقل واستقلاليته، وهذا لا يعني ضرورة أن تمر مجتمعاتنا بنفس المرحلة التاريخية التي مرت بها المجتمعات الأوروبية إذ لا توجد حتمية في التاريخ يقول الجابري: "**إن المنطق منطق العقل ومنطق العصر الحاضر يفرض علينا أن نلتمس اقصر الطرق إلى اللحاق بالركب الحضاري المعاصر كفاعلين ومنتجين، وليس فقط كمنفعلين مستهلكين**"[2] ن إعادة الاعتبار للعقل والتفكير الحر ضرورة حضارية فالعقل الحر قد أنتج الحداثة وتجاوزها في تشكيل ذاته ولا يعني محاولة تأليه العقل يقول "ناصيف": «**إن سلطة العقل، الذي هو فعل من أفعال الفكر، لا تستلزم إطلاقا تاليه العقل، ولا تاليه الفكر، ولا الرجوع إلى سلطة الوحي، حتى يستقيم أمره. . .**»[3]. وعدم تحرير العقل من القيود يعني الخوف من سلطة العقل، ولهذا يتم تغيبه باسم العقيدة أو توجيه اتهامات ووصفه بالفساد.

إن الحديث عن العلاقة بين سلطة العقل والسلطة السياسية لا يعني محاولة الفصل بينهما فصلا مطلقا وإنما هي محاولة لتحديد شكل التفاعل بينهما، ويمكن تحديد شروط التفاعل فيما يلي:

1- ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق، ص 297.

2- محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004، ص 119.

3- ناصيف نصار، منطق السلطة، مصدر سابق، ص301.

- على السلطة السياسية أن تعمل على تنظيم الممارسة الاجتماعية لسلطة العقل، واحترامها لحرية العقل لان تدخل السلطة السياسية في الحياة الفكرية يعني استبداد السلطة بالرأي وممارسة التضييق والرقابة ويعد هذا أكبر عائق لتنافيه مع طبيعة العقل الحرفي نظر زكي نجيب محمود[1].
- يجب على السلطة السياسية أن تحمي التفكير والبحث العقليين من هجمات القوى اللاعقلية.
- بناء مؤسسات أكاديمية حرة متخصصة لإنتاج المعرفة.
- وعي المجتمع السياسي المستقل أن نظام الحكم وسيلة لا غاية في حد ذاته[2].

إن عقلنة القرار السياسي أمر ضروري لأي مجتمع يحترم حرية أفراده.

ج- التمييز بين السلطة السياسية والسلطة الدينية:

هناك تفاعل بين السلطتين إلا أن السلطة السياسية هي سلطة دنيوية مرتبطة بالوجود الطبيعي والاجتماعي للإنسان، في حين السلطة الدينية سلطة ميتافيزيقية محورها الإيمان، وقد حدد الجابري طبيعة التفاعل بين السلطتين في قوله "**إن الدين يمثل ماهو مطلق وثابت بينما السياسة ماهو نسبي ومتغير، السياسة تحركها المصالح وتسعى إلى كسب مصالح أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه**"[3] ولا يعني هذا أن السلطة الدينية لا تهتم بالواقع ولكن اهتمامها بالدنيا لا يجعل منها سلطة دنيوية أو سياسية لان غايتها سعادة

1- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط7، ، 1982، ص46.

2- عصام الدين هلال: التربية والعقل الملتزم مداخلة تربوية في فكر ناصيف نصار، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب2، ص170.

3- محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004، ص 106.

الإنسان الأخروية وهي توجه الإنسان بإرادة عليا مطلقة، في حين السلطة السياسة تعبير عن إرادة الإنسان[1].

وقد حاول "**ناصيف**" ضبط أشكال التفاعل بين السلطتين في خمسة أشكال (الاندماج، الإنكار، التحالف، الاستعباد، الاستقلال)[2]، وتحدد لنا هذه الأشكال تأثير السلطة الدينية في السياسية، وتفسر لنا طبيعة التأثير الذي عانت منه البشرية إذ كان سبب الحروب محاولة إخضاع أحداهما للآخر وفي عالمنا كانت البداية مع أبي حامد الغزالي عندما ألف كتابه "تهافت الفلاسفة" الذي "**يعد بمثابة الرتاج الذي أغلق باب الفكر الفلسفي في بلادنا، فضل مغلقا ما يزيد عن سبعة قرون. . .**"[3] ولتوضيح هذه العلاقة سنركز على:

1 - الاندماج: قد تتوحد السلطتان فيصبح الحاكم السياسي هو نفسه الحاكم الديني، وهذا ما يعرف بالدولة "**التيوقراطية**" و"**ناصيف**" ينقد هذا النوع من السلطة، ويرفض فكرة تسييس الدين، ويرى أنها وظيفة يجب أن تقوم بها الفلسفة السياسية (la philosophie politique)، لتحرر الفكر السياسي من الديني[4]. لأن توحد السلطتين يعني اجتماع المتناقضات مما يصعب على المجتمع التعامل معها بطريقة عقلانية ويسمح بسيطرة السلطة الدينية على السلطة السياسية، باسم العقيدة الكلية أو السلطة الإلهية، لتتحول إلى سلطة فوقية أو قدسية، وتصبح الإرادة السياسية امتثالا للإرادة الإلهية يقول: «**إن الدولة الدينية هي الدولة التي تعتبر الدين أساسا شاملا لجميع ميادين الحياة فيها**»[5] ولكن إلى أي مدى تحترم الدولة الدينية طبيعة الوضع الإنساني؟.

1- **كرم الحلو**: تحرير السياسي من الديني والايديولوجي، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2، ص242.

2- **ناصيف نصار**، منطق السلطة مصدر سابق نص، ص 144.

3- **زكي نجيب محمود**: من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت لبنان، ط1، 1977، ص5.

4- **فاديا كيوان**: فلسفة نقدية للفلسفة السياسية، من كتاب جماعي" قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار" إشراف احمد عبد الحليم عطية، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) الكتاب 2 صص 256 - 258. ،

5- **ناصيف نصار**، منطق السلطة مصدر سابق148.

يجيب "ناصيف" فيرى أن حضور الله في دنيا الإنسان لا يقابله مثيل في الدنيا، لأن بني البشر يختلفون في إدراكه، ومعرفته والامتثال له، هذا يعني أن السلطة الطبيعية سابقة عن تجربة الإيمان الديني والسلطة السياسية متمركزة في طبيعة الإنسان. وتماهي السلطتين يولد الاستبداد، وإنكار النشاط السياسي في المجتمع. مما يعني عند "علي حرب" "**إننا نتعامل مع الحاضر بمنطق الأموات**"(1) لأن السلطة الدينية في الغالب تعاني النكوص إلى الماضي ولا تلتفت إلى المشكلات الراهنة ومن ثم لا يكون مكانا للمعارضة في الدولة الدينية ولا نشاطا سياسيا واقعيا، هذا إذا كان لأفراد الدولة دين واحد، أما إذا كان هناك تعدد الأديان في مجتمع واحد، فالدولة تقع في الظلم والقهر والاستبداد، ولا يمكنها أن تعدل، لان العدل يعني احتراما لطبيعة الإنسان الحرة.

وقد تلجأ الدولة الدينية إلى التسامح ولكن التسامح ليس هو العدل، إنه يعني احتواء للاختلاف، تحت دين واحد أما العدل فهو الاعتراف بحرية الاعتقاد وممارسته، وهذا يعني أن الدولة الدينية تنفي المساواة بين الأفراد، والسلطة الدينية لا تؤمن بالتغير وهذا نقيض المنطق الطبيعي للتاريخ. فكلما اعترضت الفكر مشكلة معاصرة إلا وبحث لها عن حل في نصوص القدماء، يقول زكي نجيب محمود: «**هو بمثابة السيطرة يفرضها الموتى على الأحياء وقد يبدو غريبا أن يكون للموتى مثل هذه السيطرة مع انه لم يبق لنا منهم إلا صفحات مرموقة صامتة لا تمسك بيدها صارما تجلوه في وجوهنا...**»(2)

2 - **التحالف**: وضعية تدرك فيها كل سلطة تميزها عن الأخرى ولا تتماهى معها، إلا أن السلطة السياسية لا تستطيع أن تنفصل عن الدينية، مما يولد صراعا بين السلطتين حول امتلاك السيادة ويختفي هذا الصراع باسم تبادل المصالح. وقد نبه الجابري إلى مثل الاقتران يقول «**جوهر الدين وروحه انه يوحد ولا يفرق(...) أما السياسة فجوهرها وروحها أنها تفرق، السياسة تقوم حيث يوجد الاختلاف أو حيث يمكن أن يقوم اختلاف، وبالتالي**

1- علي حرب، الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998، ص 75

2- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص51.

فهي(...) فن إدارة الاختلاف»[1] لكن النزعة إلى ديدنة السياسة يبقى أمرا قائما. والتحالف بين السلطتين له عدة صور(التحالف القوي، الضعيف، البنيوي، المرحلي) والتحالف بين السلطتين هو دعم لسلطة الملك، الذي يدعي أنه مفوض من الله فتصبح مصلحة السلطة السياسية حفظ الدين، وإذا حدث التحالف والاندماج كانت الدولة دينية، أما إذا حدث الاستقلال كانت الدولة علمانية[2].

3 - **الاستقلال**: الاستقلال يعني التفاعل بين السلطتين، ولا يعني الانغلاق يقول "ناصيف": «**الانغلاق على الذات في عالم السلطة بداية تدمير للسلطة نفسها**»[3] فبدل الانغلاق لا بد من الانفتاح بين أنواع السلطات، إنه أمر ضروري خاصة إذا تعلق بالسلطة السياسية، ولا يعني الاندماج أو التحالف وإنما الانفصال القائم على الاعتراف المتبادل باستقلالية الوجود، والاستقلال أمر طبيعي بين السلطتين وليس أمرا مصطنعا موجها ضد السلطة الدينية أو العكس. والانفصال يعني فصل الدولة عن الدين.

إن "ناصيف" يطرح الاستقلال في شكل تقابل وليس تجاهل متبادل، لأن الفصل المطلق أمر مستحيل باعتبار الدين ظاهرة روحية وثقافية اجتماعية وكذلك السلطة السياسية ظاهرة اجتماعية والعلاقة بينهما علاقة النسبي بالمطلق.

إن الاستقلال يعني احترام حقوق كل سلطة في إطار الوجود الثقافي والاجتماعي، وبهذا الاحترام يحصل حوار بين الأديان. هذا هو شكل الدولة أو المجتمع الديمقراطي، فيه تحترم الأكثرية الأقلية، ولا تعمل على تهميشها، كما أن الأقلية لا تسعى إلى التماهي مع الأكثرية، والعلاقة بينهما تتخذ شكل جدل وصراع مما، يعني الاعتراف بمبدأ الاختلاف كأمر طبيعي. ودور السلطة السياسية يكمن في ضبط الاختلاف.

1- محمد عابد الجابري: وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2004، ص 106

2- ناصيف نصار، مطق السلطة، مصدر سابق، ص181.

3- ناصيف نصار، مطق السلطة، مصدر سابق، ص177.

إن مسألة تحديد العلاقة بين السياسة والدين ترتكز على قاعدة التمييز بين الماهيات وقوانينها في الوجود الإنساني لأن عدم التمييز يؤدي إلى اتساع دائرة اللاعقل والظلامية. وهو ماعبر عنه نصر حامد أبو زيد في قوله "**إن العقل العربي في التاريخ والتراث ظل مشدودا إلى سلطتين، قامتا دائما بدور الكابح الذي يمنعه من الإنتاج الحر للمعرفة، هاتان السلطتان هما سلطة النص الديني والسلطة السياسية الحاكمة**"[1] ولتجنب ذلك لا بد من اتخاذ موقف تحرري من الدين والأيديولوجية، والتحرر كشرط أساس لانتشار الثقافة العقلانية ثقافة الحرية والمسؤولية في المجتمع.

من خلال المقاربة التي قدمناها نستنتج أن النظام السياسي المقصود هو المجتمع العلمي العلماني الذي يقتضي تنمية التفكير العلمي بتربية العقل من مختلف جوانبه "**لأن المجتمعات التي لا يحكم العلم منظورها إلى الماضي والحاضر تدفع بمستقبلها إلى الهاوية، أو هي تجعل منه صورة أكثر إشكالا من الحاضر**[2]". إذن نحن مطالبون بعلمنة حياتنا وجميع مستويات نشاطاتنا. يقول ناصيف: «**إن تربية العقل تربية كلية أوسع وأهم مما تتصوره الأيديولوجيات. وإن كانت أيديولوجيات ثورية تقدمية تحرص على التسلح بما يوافقها من العلم والعلمية. ولا يحصل ارتقاء ثقافي حقيقي إلا بواسطة تربية العقل تربية شاملة ومتواصلة**»[3].

لأن الفرد في الدول العربية يعيش حياة سياسية غير منطقية، تتناقض وطبيعة العقل، فالأنظمة السياسية في الوطن العربي على اختلاف أنواعها هي أنظمة أبوية نعيش فيها الحياة القبلية تحت مسميات كثيرة. وهذه إحدى العوائق التي تعترض العملية التربوية ولتجاوز هذه العقبات يجب إقامة نظم تربوية تسعى نحو تحرير الإنسان العربي بعقلنة البرامج Rationalisation Programme لتكوين المواطن الحر حرية ملتزمة، مواطن يعي حقوقه

1- **الخطاب والتأويل**: نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005، ص129

2- **هادي النعمان الهيتي**: إشكالية المستقبل في الوعي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2003، ص10.

3- **ناصيف نصار**: في التربية والسياسة (متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا ؟)، دار الطليعة، 2000، ص105.

وواجباته في ظل الوطن الحر، الذي تؤدي فيه الدولة واجباتها نحو المواطنين، إذ **"بقدر ما تتطور الحضارة تتجه الدولة إلى تحمل عبا إشباع الحاجات العليا والنبيلة للمجتمع..."**[1]

وتكوين المواطن الحر هدف تربوي يمكن تحقيقه في مجال الفلسفة التربوية. التي يجب أن ترتكز على مفهوم المواطن (les citoyen) في الدساتير العربية التي يفترض فيها بناء أنظمة سياسية، تعمل على تحرير المواطن من كل العراقيل التي تحد من حريته، وتعرقل فيه عملية الإبداع، للمساهمة في بناء وطنه الحر، لقد أصبحنا ملزمين بضرورة إحداث بعض التغيرات التي ترتقي بدساتير الدول العربية إلى مستوى الالتزام بحقوق الإنسان، كما هي معروفة في المواثيق الدولية، وعلى ضوئها تتحرك التربية العربية لتسهم في تحرير العقل العربي، من الواقع السياسي المتأزم إلى واقع ديمقراطي إذ **"أصبحت الديمقراطية والحريات الأساسية مطلبا شعبيا رئيسيا يتعلق بتأكيد قيمة الإنسان ودوره ومكانته وكرامته المبدئية، وأصبحت مشاركة الفرد الايجابية في حياة الجماعة السياسية هي شرط استقلال الدولة ونزاهتها"**. [2]

أخيرا إن بناء **المواطن الحر**، مرهون ببناء منظومة مفاهيمية خاصة بالتربية السياسية تنطلق من مفهومي الوطن والمواطن فمشكلتنا جد معقدة ولا يمكن تجاوز وضعيتنا إلى الأفضل إلا بتحليل العناصر المكونة لها من فرد وسلطة ويجب أن نحظر من تعميم التجارب لان كل بلد خصوصياته التكوينية التي تحدد طبيعة الأساليب العملية الناجحة.

- تعقيب:

إن المقاربة التي قدمها **"ناصيف"** ويقدمها مقاربة جادة تنم عن عقل منفتح ومتبصر، لواقع مريض يئن تحت وطأة الاستعمار الثقافي، وتفكك في البنية الحضارية نتيجة فقدان الثقة في كل المحاولات التي قدمت للخروج من الأزمة، أزمة يصعب فهم العناصر المكونة لها إلا باعتماد منهج قادر على مساءلة البناء في كليته دون إقصاء أي جانب.

1- Philip resnikK les fonction de l'état moderne a la recherche d une théorie Kiné l'état au pluriel Meconamica Unesco -paris. 1985. p. 179.

2- **برهان غليون**: اغتيال العقل سلسلة موفم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الجزائر، 1990 ص13.

ولعل هذا ما حاول "**ناصيف**" القيام به باعتماد منهج "**العقلانية النقدية المنفتحة**" عقلانية تجاوز فيها - **العقلانيات الأحادية الكلاسيكية** - تقوم على التواصل النقدي مع تاريخ الفلسفة وتسعى إلى التجاوز وإعادة التأسيس والبناء، وهو ما يعرف بالاستقلال الفلسفي كطريق لنهضة عربية ثانية يكون للفلسفة مكان فيها، بل نهضة ترتكز على الوعي الفلسفي وتحرير العقل الفلسفي من كل القيود التي تحد منحريتهخاصة المتعلقة بالتراث السياسي والديني.

إن "**ناصيف**" مختلف عن الفلاسفة والمفكرين النهضويين لأنه يقدم مشروعا متكاملا نابعا من الواقع العربي الراهن إنه يثق في قدرة العقل العربي على إحداث النهضة المرجوة. لكن هذا العمل لا شك يتقاطع فيه مع الكثير من المفكرين المعاصرين "كالجابري" و"طه عبد الرحمن" و"العروي" وغيرهم.

ومن خلال تحليلنا **لمفهوم الاستقلال** بمعناه النصاري نخلص إلى أن الإبداع الفلسفي هو الكفيل بعودة واستئناف القول الفلسفي في ثقافتنا العربية المعاصرة، وهو المعبر الحقيقي عن ظهور تجارب فلسفية من شأنها أن تؤدي إلى تأسيس فلسفة عربية أصيلة قادرة على إحداث التغيير وتحرير الوعي واعتناق العالمية.

وفي هذه المقاربة يصعب إصدار أحكام تقييمية على **المشروع النصاري**، لأن المفكر مازال يعيد النظر في أعماله باستمرار، ولكن يمكن القول إن ناصيف يقدم تصورا نابعا من واقعنا المعاصر من جهة، ومن جهة ثانية يقدم للمفكر العربي المعاصر آليات وادواة فكرية تمكنه من فهم أسباب تخلفنا وتقديم الحلول المناسبة للخروج من أزمتنا.

إن المشروع النهضوي يبقى محاولة كباقي المحاولات، التي لم تنزل إلى الواقع.

فهل يأتي اليوم الذي يستمع فيه للفلسفة والمفكر؟.

خاتمــــة

إن المشروع النهضوي يجب **أن** يرتكز على **العقلانية النقدية المنفتحة** كمنهج تمتزج فيه جملة من العناصر من نقد ومقارنة وجدل وحوار وتواصل وقطيعة، إنه منهج التواصل النقدي ينطلق من تاريخ الفلسفة ثم يعمل على تجاوزه في عملية تشكيل ذاته.

ومن خلال المقاربة التي قمنا بها حول **العقلانية كمنهج** ومن خلال النماذج الواردة في متن البحث تبين لي أن العقلانية وعبر التاريخ كانت تتعرض لصدمات عنيفة فمرة اتهمت بأنها متعالية تبحث في الميتافيزيقا، ومرة نعتت بالعقم لأنها لا تتناول واقع الإنسان، ومرة نظر إليها على أنها تراث تجاوزه العقل العلمي.

أما العقلانية العربية المعاصرة من خلال **عقلانية ناصيف فلاشك** مختلفة عن العقلانيات الكلاسيكية لأنها تجاوزت النظرة الأحادية للوجود الإنساني. فهي مساحة لحوار كل العناصر المشكلة للوجود الإنساني باعتباره كائنا تاريخيا، ويلعب العقل فيها الدور الهام انه عقل حر يمارس النقد على ذاته وعلى غيره، **عقل منفتح** على كل مستويات الحياة وأنماط الفكر.

بهذا المنهج يمكن إحداث نقلة نوعية مغايرة للفكر العربي المعاصر بتقديم أدوات منهجية ومعرفية للعقل العربي لاستئناف النهضة الثانية، تبدأ **أولا باستيعاب تاريخ الفلسفة** استيعابا نقديا من خلال الدخول في حوار مع كبار الفلاسفة ونظرياتهم والتواصل معهم نقديا، هذا ما يعرف بالانفتاح. لان العقل العربي المعاصر لم يستطع التحرر من تاريخ

الفلسفة لذلك نراه يضع تصنيفا للعقل العربي عقل تابع لتاريخ الفلسفة القديم وآخر تابع لتاريخ الفلسفة الغربية وكلاهما معطل للفعل الفلسفي الحر، ونحن ندعو إلى التخلي عن فكرة الانتقاء، في حل مشكلات الواقع العربي انتقاء أفضل الحلول من تاريخ الفلسفة لان كل فلسفة هي في الأخير ترجمة لواقع معين. يصعب فهم العناصر الداخلة في تشكيله.

إذا لابد من بعث الروح الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، لان **غياب الفعل الفلسفي**، نتيجة اختلاطه بعدة أنماط فكرية وخاصة **الفكر الأيديولوجي ساهم في تعطيل** حركة انتشار الوعي الفلسفي وليتحرر الوعي الفلسفي لا بد من التمييز بين الفلسفة وباقي الأنماط الفكرية، ولا يعني ذلك رفض الفكر الأيديولوجي وإنما نرفض فكرة زوال وانهيار الأيديولوجيات، لان كل فلسفة لها مضامين فلسفية كما أن كل أيديولوجية لها أبعاد فلسفية.

اننا مطالبون اليوم اكثر من ذي قبل من ممارسة **النقد على الأيديولوجية** وتحديد المسافة التي تفصلها عن الفلسفة والعلم والسياسة والتاريخ والدين **وعقلنة التراث السياسي** باعتباره إحدى مكونات الذات. لان حضور البعد الأيديولوجي في التعامل مع ماضينا، يعد إحدى أسباب تخلفنا السياسي ولتجاوز التخلف السياسي على الفلسفة السياسية تحديد ماهية السياسة، ونقد مقولة الاستبداد والملك والقهر هذه المقولات مازالت تحدد ماهية الفعل السياسي في عالمنا العربي.

ونعتقد ان عملية **النقد المنفتحة** على كل أشكال الحياة الفكرية، هي المرحلة الأساس في البناء **وإعادة التأسيس لنهضة ثانية**، تنبع من الإبداع الذاتي وتبدأ من إعادة بناء مفهوم حقل الحرية وتخليصها من **الفردانية الليبرالية** المتطرفة في ظل **العولمة**، حرية مسؤولة تقوم على العلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع دون تماهي إحداهما في الآخر. وعلى المفكر العربي ان يتفاعل تفاعلا ايجابيا وخلاق مع ظاهرة العولمة وترك سياسة الانكماش أو الانغماس لان الظاهرة أصبحت واقع فيجب أن لا يقتصر دور العقل العربي على الترجمة.

لا بد كذلك من **عقلنة البرامج التربوية** لتصبح قادرة على تشكيل العقل العلمي والفلسفي القادر على الإبداع. **والتربية** يجب أن تبث ثقافة الانفتاح وتنبذ ثقافة التعصب

فكلما انتشر الوعي الفلسفي والعلمي تقلص التعصب. إنها مطالبة بتكوين الإنسان القادر على إدراك ماهيته ووعي أسباب وجوده

ودور التربية مقترن **بعقلنة السلطة السياسية** والتميز بين مستويات السلطة بين سلطة المعرفة أو العقل والسلطة السياسية وبين السلطة السياسية والدينية لهذا لا بد من تفعيل مراكز البحث العلمي بمختلف مستوياته والتركيز على العلوم الإنسانية التي تكاد غائبة في جامعاتنا ولا اقصد من حيث الكم وإنما من حيث الكيف

الإبداع لا يمكن أن يكون حكرا على العقل الغربي رغم الحاجة إليه لان الفكر والحضارة نتاج بشري. وخروج العالم العربي من أزمته مشروط **بالاستقلال الفلسفي**، انه مشروع يكشف لنا حقيقة الإنسان العربي عن طريق السؤال وحضور الذات العربية مرتبط بحضور الذات الفلسفية **والعقلانية النقدية المنفتحة**.

بممارسة النقد للمفاهيم السائدة في فكرنا المعاصر يمكن تحقيق نقلة في فكرنا وفلسفتنا الراهنة، والنقد يعني إيجاد مفاهيم جديدة بديلة.

الكف عن الإعجاب بالآخر واعتباره النموذج والعمل على التحرر منه هذا ما يعرف بالتحول من تاريخ الفلسفة إلى العقلانية النقدية المنفتحة. وطرح التصورات والاطروحات الجاهزة جانبا لان العقل سواء كان عقلا علميا أم فلسفيا فهو يرفض الحقائق المطلقة فلا وجود لحقيقة فلسفية ثابتة لان الحقيقة الفلسفية حقيقة تاريخية وتاريخيتها تظهر في النسبية والتعددية. إن الحقيقة الفلسفية حقيقة متفاعلة مع جميع الميادين والحقائق الإنسانية.

المصـــــادر

القرآن الكريم

1 - ناصيف نصار، إسهام في نقد النظام الكلي (الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.

2 - ـــــ باب الحرية (انبثاق الوجود بالفعل)، دار الطليعة، بيروت، 2003.

4 - ـــــ طريق الاستقلال (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988.

5 - ـــــ مطارحات للعقل الملتزم (في مشكلات السياسة والدين والأيديولوجية)، دار الطليعة، للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986.

6 - ـــــ منطق السلطة (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1995.

7 - مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2003.

8 - ـــــ نحو مجتمع جديد (مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1995.

9 - ـــــ في التربية والسياسة (متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا؟)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2000.

10 - ـــــ تصورات الأمة المعاصرة، دار أمواج، بيروت، لبنان، ط2، 1994.

11 - ــــــ الإيديولوجية على المحك، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994.

12 - ــــــ الفلسفة في معركة الإيديولوجية (أطروحات في تحليل الإيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها)، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1986.

13 - ــــــ التفكير والهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، دار النهار، بيروت، ط1، 1997.

14 - ــــــ الفكر الواقعي عند ابن خلدون (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط، 1994.

15 - ــــــ مجموعة مؤلفين من أديب إسحاق والأفغاني... إلى ناصيف نصار، أضواء على التعصب، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1993.

ب - المراجع:

1 - أبو نصر الفارابي، المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة، موفم للنشر، الجزائر، 1990.

2 - ــــــ المدينة الفاضلة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر، الرغاية الجزائر، 1990.

3 - ــــــ كتاب السياسة المدنية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، 1964.

4 - ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961.

5 - ابن خلدون، المقدمة، ج1، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية، الجزائر، 1984.

6 - أولي شولتز، كانط، ترجمة اسعد زروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1975.

7 - ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، الجزائر، ط1، 1991.

8 - ـــــــ مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة لان تصبح علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، الجزائر، 1991.

9 - ـــــــ نقد العقل المجرد، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، لبنان (د، ت).

10 - ألن تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.

11 - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798 - 1939).

12 - الغزالي أبي حامد، إحياء علوم الدين، ج 1، بقلم الدكتور بدوي، طباعة دار البيان العربي، 1957.

13 - ـــــــ المنقذ من الظلال، تحقيق وتعليق عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، 1984.

14 - ـــــــ ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر، ط 1، 1964.

15 - ـــــــ معارج القدس في مدارج معرفة النفس، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 1989.

16 - ـــــــ معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط 1، 1983.

17 - ـــــــ مشكاة الأنوار، دار المعرفة، مصر، 1980.

18 - ـــــــ تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف للنشر، مصر، ط3، 1957.

19 - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، مصر، 1988.

20 - احمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1958.

21 - احمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر، في فلسفة الحضارة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1999.

22 - أفلاطون، الجمهورية، ترجمة جيلالي اليابس، موفم للنشر وحدة الرغاية، الجزائر، 1990.

23 - بومدين بوزيد وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي والمعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي (18)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1999.

24 - برتراند راسل، السلطان، ترجمة خيري حماد، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1962.

25 - جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، سلسلة الأنيس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991.

26 - جميل صليبا، محاضرات في الفلسفة العربية من أفلاطون إلى ابن سينا، ط4، (د، ت).

27 - ـــــ تاريخ الفلسفة الحديثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1981.

28 - جون ستوارت ميل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدلولي، القاهرة، 1997.

29 - جون كوتنغهام، العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، حلب، ط1، 1997.

30 - جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993.

31 - هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990.

32 - ول، ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 1975.

33 - زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1977.

34 - ـــــ قشور ولباب

35 - ـــــ شروق من الغرب، القاهرة، 1951.

36 - ـــــ تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط7، 1982.

37 - ـــــ خبة العبط، القاهرة، 1947.

38 - ـــــ خرافة الميتافيزيقا، القاهرة، 1952.

39 - حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004.

40 - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي كتاب التاثيل، ج2، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1،

41 - يوحنا قمير، المتهافتان (ابن رشد والغزالي)، دار الشرق، بيروت، 1983.

42 - يوسف كرم، الطبيعة ومابعد الطبيعة، القاهرة، 1966.

43 - ـــــ العقل والوجود، القاهرة، 1964.

44 - ـــــ تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، القاهرة، 1965.

45 - كارل بوبر، بحث عن عالم أفضل، ترجمة احمد مستجير، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996.

46 - كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة حنا عبود، مصادر الاشتراكية العلمية، دار دمشق للطباعة والنشر، 1972.

47 - لالاند اندريه، العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1979.

48 - لودفيغ فتجنشتين، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، 1986.

49 - مجموعة من المؤلفين، بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، ط1، 1998.

50 - مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه(نظرة تحليلية ونقدية)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1983.

51 - مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي (الحداثة ومابعد الحداثة)، مركز الانماء القومي، بيروت، ط1، 1990.

52 - ميكيافلي، المطارحات، ترجمة خيري حماد، المكتبة التجارية، بيروت، ط1، 1992.

53 - ميشال فادية، الإيديولوجية، ترجمة امينة رشيد، السيد البحراوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006.

54 - ملحم قربان، قضايا الفكر الفلسفي، دار الكتاب، بيروت، ط1، 1982.

55 - م، تيلور، الفلسفة اليونانية، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1958.

56 - محمد احمد خلف الله وآخرون، القومية العربية والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط3، 1988.

57 - محمد المعز نصر، في النظريات والنظم السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.

58 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، بيروت، 1989.

59 - محمد الشيخ ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996.

60 - محمد مبارك، نظام الإسلام (الحكم والدولة)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط4، 1981.

61 - محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، العقل والعقلانية، دار توبغال للنشر، المغرب، ط2، 2007.

62 - محمد عابد الجابري، العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

63 - ــــــ الخطاب العربي المعاصر (دراسات تحليلية نقدية)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1988.

64 - ــــــ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990.

65 - ــــــ تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984.

66 - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، دار المعارف العربية، القاهرة، 1980.

67 - محمد صالح التومي، تكون الامم، العناصر والمراحل والمصير، (دون دار النشر)، تونس، 1993.

68 - محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، دار الأحد، بيروت، لبنان، 1974.

69 - محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الانجلو، مصرية، ط3، 1997.

70 - ــــــــ الإسلام في عصر العولمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1999.

71 - محمود محفوظ، الفكر الإسلامي المعاصر ورهانات المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1995.

72 - محمود قسام، في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والإسلام، دار المعارف العربية، القاهرة، ط3، 1962.

73 - نايف معروف، الانسان والعقل، دار سبيل الرشاد، الطريق الجديدة، بيروت، ط1، 1995.

74 - سالم يفوت، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، 1989.

75 - سيجموند فرويد، معالم التحليل النفسي، ترجمة محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعية، ط5، (د، ت).

76 - عبد الرحمن بدوي، ايمانويل كانط، وكالة المطبوعات الجامعية، الكويت، ط1، 1977.

77 - عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.

78 - ــــــ مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1981.

79 - عبد الله محمد القلامي، نقد العقل بين الغزالي وكانط(دراسة تحليلية مقارنة)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

80 - علي حرب، النص والحقيقة، ج1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 1990.

81 - ــــ الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998.

82 - ــــ الممنوع والممتنع(نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005.

83 - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين احمد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1993.

84 - فريدريك انجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ترجمة وتقديم فؤاد أيوب، المكتبة الاشتراكية دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، (د، ت).

85 - صامويل هنتغتون، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، سطور، القاهرة، **1998**.

86 - رونيه ديكارت، مقال الطريقة، ترجمة جميل صليبا، موفم للنشر، الجزائر، **1991**.

87 - ـــــــ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1982.

88 - ريشنباخ. هـ نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، 1968.

89 - خالد محمد خالد، مواطنون لا رعايا، مؤسسة الخانجي، القاهرة، مكتبة المنشىء، بغداد، العراق، ط6، 1964.

ج - المراجع باللغة الأجنبية:

1 - **Alexis de Tocqueville** ,de la démocratie en Amérique, T2, Enac, Editions, 2em, Edition,1988.

2 - **Blanchet Roberte**, La science actuelle et le rationalisme,PUF, 1973.

3 - **Caston Bachelard** ,l activité rationaliste de la physique. Contemporaine, Ed. p. u. f. 1970.

4 - **jean jaque, Rousseau**, Ducontrad social, Enag, Editions, Alger, 1988.

5 - **john Rawls**, Théorie de la justice, Trad, Catherine, Audiard, Edition du seuil, Paris,1987.

6 - **Karl Marx**, L idéologie allemand, Trad, Castille, Editions, Sociales, Pares.

7 - **Lucien jaume**, La liberté et la loi, L origine philosophique du libéralisme ,Edition, Fayard, Paris,2003.

د - المعاجم والقواميس والموسوعات:

1 - ابن منظور، لسان العرب، مج2، تقديم عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دراسات العرب، بيروت، (د، ت).

2 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، 1979.

3 - هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، م1، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993.

4 - كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي(عربي انجليزي)، مكتبة لبنان، 2001.

5 - لالاند اندريه، الموسوعة الفلسفية، م3، ترجمة خليل احمد، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، (د، ت).

6 - عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في (العربية، الانجليزية، الفرنسية، الألمانية، الايطالية، الروسية، اللاتينية، العبرية، اليونانية)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000.

7 - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

8 - فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، (د، ت).

9 - Dictionnaire, Marabout université, 2em, Tome, Le marxisme.

10 - Lalande André, Vocabulaire technique et critique de la philosophe, P. u. f. paris, De Ita, Beyrouth, 1996.

هـ - المجلات:

1 - يمني طريف الخولي، العقلانية وفلسفة العلوم، تحديات ثقافية(مجلة فكرية عامة)، السنة الثانية، العدد(7)، شتاء 2002.

2 - كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال مراجعة صدقي حطاب، عالم المعرفة، أكتوبر، 1984.

3 - ناصيف نصار، التواصل الفلسفي والمجال التداولي، مجلة المستقبل العربي، العدد (347)، شهر كانون الثاني، يناير، 2008.

4 - سمير أبو حمدان، تصورات الأمة لنا صيف نصار، الفكر العربي المعاصر، مجلة يصدرها مركز الانماء القومي، لبنان، العدد(41)، أيلول، تشرين الأول، 1976.

5 - عبد الخالق، النظام العالمي الجديد، مجلة السياسة الدولية، العدد(124)، الكويت، 1996.

6 - غانم هنا، نتشه، فاصل بين حديث ومعاصر، تجاوز هيغل، عالم المعرفة، العدد(4)، م30، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ابريل، يوليو، 2002.

بيبليوغرافيا

ناصيف نصار مع التعليق عليها

نصار ناصيف(1940 – معاصر): فيلسوف لبناني. ولد في قرية نابيه(قضاء المتن الشمالي – محافظة جبل لبنان). تلقى تعليمه عند الآباء اليسوعيين وفي الجامعة اللبنانية، سافر إلى فرنسا ودخل السربون، حيث تخصص في الفلسفة وعلم الاجتماع. وقد نال شهادة الدكتوراه دولة على أطروحتيه اللتين تتناول إحداهما **فكر ابن خلدون الواقعي**، والثانية **نقد الفلسفة المثالية ونشوء الفلسفة الوجودية**. مارس التعليم الجامعي ما يقارب ثلاثين سنة في جامعات عدة في لبنان وخارجه. ساهم في تأسيس الجمعية الفلسفية العربية في عام 1988 وشغل منصب نائب رئيس فيها لمدة أربع سنوات.

وكانت معظم أبحاثه تدور حول كيفية إحياء الروح الفلسفية في الثقافة العربية الحاضرة، وتحريرها من كل ارتهان دوغمائي. كما شغل منصب عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية.

- مؤلفاته:

"فكر ابن خلدون الواقعي" بالفرنسية ونشر في باريس (1967)، "نحو مجتمع جديد"(1970)، "طريق الاستقلال الفلسفي"(1975)، "مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ"(1978)، "الفلسفة في معركة الإيديولوجية" (1980)، "تصورات الأمة المعاصرة"(1986)، "إسهام في نقد النظام الكلي" (1988)، "مطارحات للعقل

الملتزم"(1986)، "أضواء على التعصب" (1993)، "الأيديولوجية على المحك" (1994)، "منطق السلطة" (1995)، "التفكير والهجرة" (1997)، "في التربية والسياسة" (2000)، "باب الحرية" (2003).

كان أول هدف لـ **نصار** خلق فكر فلسفي عربي جديد، وإبداع نظرة فلسفية تساهم في النهضة الحضارية للمجتمعات العربية، ورأى أن هذا غير ممكن إلا إذا تأسس بنيان هذه المجتمعات على استقلال فلسفي.

وكان **نصار** قد انطلق من تحديد واضح لمفهوم الفلسفة ولدورها، واضعا شروط البحث الفلسفي ومنهجيته، فهو يقول «**إن الفلسفة نظر عقلي منهجي في قضايا الإنسان بما هو إنسان، وفي الوجود بما هو وجود**». أي أنها تعالج القضايا الأساسية، التي تهم بشكل أو بآخر كل إنسان وأي إنسان. ثم يحدد مفترضات البحث الفلسفي معتبرا:

أولا، انه لا يوجد لوح ثابت يحفظ الحقيقة الفلسفية، ويتعين على العقل البشري استنطاقه، وفك رموزه، واستجلاء معانيه.

ثانيا، إن الحقيقة الفلسفية حقيقة تاريخية، وتظهر تاريخيتها في النسبية من جهة وفي التقدمية من جهة ثانية.

ثالثا، إن الحقيقة الفلسفية حقيقة متفاعلة مع جميع الأصعدة التي يشتمل عليها النشاط الإنساني، والتي تهدف إلى اكتشاف حقيقة ما.

ثم يشدد **نصار** على التلازم بين الوجود الشخصي والتاريخي لكل إنسان في كل مجتمع، معتبرا أن فعل الفلسفة هو نظر في الوجود الإنساني، من حيث هو وجود تاريخي، وعلى الوعي الفلسفي الأصيل السؤال عن تاريخية الوجود الإنساني، عندها فقط نستطيع أن نربط بين البحث في تاريخية الوجود الإنساني، وبين وضعيتنا الحضارية، لان هذا يساعدنا في الكشف عن القيم التي يجعلنا الالتزام بها نساهم في تحقيق الإنسان الكامل.

وفي كتابه "**طريق الاستقلال الفلسفي**"، ومن خلال رد على يوسف كرم، حاول أن يحدد مذهبه الفلسفي، الذي نستطيع أن نطلق عليه"العقلانية النقدية المنفتحة" وهي تنطلق من معنى الوجود الشخصي والتاريخي لكل إنسان في كل مجتمع، ويتمحور عملها في نقد التاريخ الحاضر، من خلال المشاركة النقدية في الزمن الفلسفي.

وذلك لان نصار يرفض أن يكون البحث الفلسفي مركزا على مشكلة المعرفة، لان هذا التركيز سيقود إلى ربط الوعي الفلسفي بتاريخ الفلسفة القديمة والحديثة، والى إبعاد الفعل الفلسفي عن محور الحركة الثقافية التاريخية، بينما السؤال الفلسفي الأساسي الذي تطرحه المرحلة التاريخية الحضارية الجديدة، التي يعيشها العالم العربي اليوم، هو السؤال عن الإنسان، وليس السؤال عن المعرفة.

ويحدد نصار مهمة الفيلسوف العربي انطلاقا من مذهبه الفلسفي، فيقول: "إن من واجب الفيلسوف العربي أن يكون على رأس العاملين من اجل إبداع النظرية التي تحتاج إليها الحركة التاريخية العربية، في هذه المرحلة من مسيرتها، وذلك لتكوين نظرة عقلية أساسية في الوجود الإنساني، كوجود فعلي، وليس كماهية مجردة من الوجود الإنساني. فهو يعتبر أن اكتناه أبعاد وجودنا التاريخي واجب أولي لتعيين هويتنا، وكياننا، وتقرير مصيرنا، فإذا كنا نريد السيطرة على مصيرنا التاريخي، يتوجب أن ننظر إلى أنفسنا من زاوية المجتمع، والوضعية التاريخية الطبيعية، التي هو جزء منها".

أما الصعوبات التي تعترض مهمة الفيلسوف في العالم العربي، فهي في وقت واحد صعوبات تقنية واجتماعية، فحتى تصبح الفلسفة عاملا ثقافيا فعالا، لا بد للتفكير الفلسفي من أن يتحرر من كابوس تاريخ الفلسفة، وان يعالج المشكلات التي يثيرها التاريخ الحي أمام الوعي الفلسفي.

لذلك على العرب أن يغيروا نظرتهم التراثية وخصوصا العلاقة بين السرمدي والتاريخي، ولا بد من تعميق تفاعلهم مع العالم، ومشاركتهم في صنع مصيره.

ومن المواضيع التي ركز عليها **نصار** ويعتبرها خطرة ومعطلة في إحياء الروح الفلسفية والبحث العقلي الحر، هي **الأيديولوجية** ففي كتابه **"الفلسفة في معركة الأيديولوجية"** يشرح نظريته في العلاقات بين الفلسفة والأيديولوجية، وعلاقتهما بالحداثة الفلسفية، فهو يدعو إلى تحرير الفلسفة من الهيمنة الأيديولوجية، وذلك عبر إخضاع الفكر الأيديولوجي للتحليل النقدي، لكي تفتح المسالك أمام حركة **الإبداع الفلسفي**.

فنصار يعتبر أن المعركة الرئيسية في هذا العصر هي مع الفكر الأيديولوجي، لان الفكر الأيديولوجي يبسط سيادته وسيطرته وطغيانه على المجتمعات البشرية وعلى السلطة السياسية فيها، بحيث أن تطور الفلسفة غير ممكن بدون التصادم النقدي معها، ويدعو نصار الفيلسوف العربي إلى انتزاع حقوق التفلسف الحر من السلطات الدينية والسياسية.

إن **المشروع النصاري** مشروع يقوم على **النقد** أولا ثم **إعادة البناء** والتأسيس من جديد، فبعد أن فرغ من **نقد تاريخ الفلسفة والأيديولوجية** ينتقل إلى **نقد التراث السياسي**، ويدعو إلى **نقد المقولات الأساسية في السياسة**، خاصة **مقولة النظام الكلي والملك والاستبداد**. أما البناء فيبدأ من إعادة بناء مفهوم الحرية الليبرالية في كتابه(**باب الحرية - 2003**)، في ظل **العولمة**، والتفاعل الايجابي مع ظاهرة العولمة، وبناء المجتمع المدني مجتمع ديمقراطي يقوم على الليبرالية التكافلية، ثم عقلنه السلطة بمعناها الأوسع سواء تعلق الأمر **بالسلطة السياسية**، أو **سلطة المعرفة** أو **سلطة العقل** أو **السلطة الدينية**.

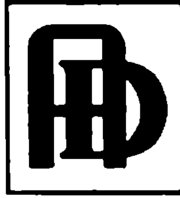
وهذا العمل يجب أن تؤدي فيه الفلسفة الدور الأساس في إطار التربية كعامل هام في مشروع نصار، وبهذا التصور يمكن إحداث النهضة العربية الثانية، نهضة تقوم على مقولة التواصل النقدي مع الأنا والآخر والاستقلال الفلسفي الحقيقي.

فهرس المواضيع

الفصل الثاني

الفصل الثالث

منشورات دار ومكتبة عدنان



دار ومكتبة عدنان

الرقم	عنوان الكتاب	المؤلف
1	إخوان الصفا وابن خلدون	فؤاد البعلي
2	استعادة ماركس	سعد محمد رحيم
3	أسرة عمر نظمي دورها السياسي واتجاهاتها الفكرية في العراق المعاصر	حيدر علي طوبان
4	الأسلمة السياسية في العراق رؤية نفسية	فارس كمال نظمي
5	الإصلاح الديني والسياسي	مجموعه مؤلفين
6	أصول النقد والتحليل في الكتابة التاريخية (مجموعة مقالات)	أ.د. مرتضى حسن النقيب
7	الإعلان التجاري التلفزيوني في العراق وسبل تطوره	د. شذى حسين محمد العاملي
8	الأعلم عند الشيعة دراسة في مؤسسة مرجعية التقليد	لندا س. والبرج ترجمة: د. هناء خليف غني
9	إمضاءات وقائع مهرجان المتنبي التاسع	شعراء عراقيون
10	انتهاكات متاخرة	عبد النبي شايع
11	أيها الناس بايوس منهج حضارة السعادة BIOS رؤية المفكر ادريس طه حسن	أعداد: د. صالح السراي د. كامل عبدالحسن عامر
12	البايولوجي الجزيئي	أ.د. عباس عبد الله الجنابي
13	بغداد والأمن وهموم أخرى	حسن البيضاني
14	بنت الأكراد	عباس كربول حسين
15	بين الإيمان والإلحاد رحلة لم تنته - دراسة نقدية وتحليلية في كتاب الشخصية المحمدية للشاعر العراقي معروف الرصافي	أ.د. أحمد ناجي الغريري أ.م.د. عكاب يوسف الركابي
16	التحولات الدستورية في العراق (صفحات من تاريخ التطور الدستوري والسياسي في العراق)	مارينا سبَرونفا - ترجمة : الدكتورفالح الحُمراني
17	تراتيل بحضرة السدة انطولوجيا الشعر في واسط	شعراء واسطيون
18	ترانيم الروح أحاديث المفكر إدريس طه حسن	د. كامل عبدالحسن - د. صالح السراي

منشورات دار ومكتبة عدنان

الرقم	عنوان الكتاب	المؤلف
19	ترميم الأعمال الكاملة للشهيد حاكم محمد حسين	الشهيد حاكم محمد حسين
20	التطور الوزاري في العراق من عهد الوزير أبي سلمة الخلال الوزير العباسي الأول حتى وزارة 2011م	طارق حرب
21	ثقوب في الجدران	عبد الهادي فنجان الساعدي
22	جدل الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي المعاصر	طالب محمد كريم
23	جمهوريه الجواهري ومسرحيات أخرى	د عقيل مهدي
24	حقائق ..ولكن!	إعداد وترجمة: صلاح عبد الكريم
25	حين يبتسم الضفدع نصوص سردية	مهدي علي إربيّن
26	خارج دائرة الضوء	عبد النبي شايع
27	خصوصيات الاستعمار الجمهورية الفرنسية الثالثة	أ.د.يقظان سعدون العامر
28	الدعاية والاعلام	جمال الأسدي
29	الدكتور علي الوردي ودراسة المجتمعين العراقي والعربي	د.حميد الهاشمي
30	دليل كلية الفنون الجميلة	جامعة بغداد
31	دورالمجددين في الحركة الفكرية والسياسية في العراق (1908-1932)	أ.د.عبد الرزاق أحمد النصيري
32	الذات الجمالية	أ.د. عقيل مهدي يوسف
33	ذاكرة الخلود – ديوان المراثي	سبتي الهيتي
34	رواية سيده القمر	محمد ثامر
35	سلالم التيه نص سردي	مهدي علي إربيّن
36	سماء الأصوات (شعر)	محمد مدحت حسن
37	سنا الأصوات في تلاوة الآيات	إبراهيم السالم
38	سينما الواقع – دراسة تحليلية في السينما الوثائقية	كاظم مرشد السلوم
39	صحابة وتابعين نزلوا البصرة واثروا فيها	وليد شريدة جاسم
40	الطاغية والطغيان في تاريخ العراق القديم والحديث	شامل عبد القادر
41	الطائر والنخلة	ريسان الخزعلي
42	الطائفية السياسية ومشكله الحكم في العراق	عبد الخالق حسين

منشورات دار ومكتبة عدنان

الرقم	عنوان الكتاب	المؤلف
43	العالم بين حربين من الحرب العالمية الأولى إلى الحرب الباردة 1914-1991	أ.د موسى محمد آل طويرش
44	عبد الوهاب البياتي وعي العصر والبنية الشعرية الحديثة	محمد مبارك
45	عراء الوساء	سبع درباش
46	العراق المعاصر رؤى أجنبية	الدكتور محمود عبد الواحد محمود
47	العراق إلى أين	زينب الجبوري
48	العسلية - قصص قصيرة للأطفال	أطياف إبراهيم سنيدح
49	عُصفورَةُ حُرِيَّتي1998 - 2012	ضياء الشكرجي
50	علم النفس التجريبي	علي عوده
51	علم النفس المعرفي	أ.د. أروة محمد ربيع الخيري
52	على طبق من أنثى	علي حميد الشويلي
53	عناقيد النار جدلية التأويل في السياسة العراقية	د.حميد حمد السعدون
54	الغريب والكهف (شعر)	رواء محمود
55	فرنسا و الصراع العربي-الصهيوني 1969-1981	د. سعد مهدي جعفر
56	فلسفة الهوية الوطنية (العراقية)	ميثم الجنابي
57	قراء نقدية في مقولات الدكتور عبد الكريم سروش	محمد الحميداوي
58	قمة الهاوية	عبد النبي شايع
59	كتابات على الضفاف	كاظم عبد الله العبودي
60	لم يعد في سوالِكِ (نصوص)	إياد كريم الصلاحي
61	مخاتلة نصوص سردية	مهدي علي إزيين
62	مذكرات فخري الفخري	
63	مرقد الإمام حمزة الشرقي	
64	المسرح العربي من الاستعارة إلى التقليد	أحمد شرجي
65	المسرحيات الرسالية : الموعود- وليد الكعبة - النبأ العظيم	منير راضي العبودي
66	من ثمرات القراءة	جمال الاسدي

منشورات دار ومكتبة عدنان

الرقم	عنوان الكتاب	المؤلف
67	من وراء الحجاب	عبد الناصر هاشم الهيتي
68	مناهج البحث في التربية وعلم النفس	د. علي عودة محمد
69	الموقف النقدي من الشعر المهجري	د. سهير صالح أبو جلود
70	نذور حجرية / قصائد	محفوظ داوود سليمان
71	نثوار تعليقات على وقائع 2011 الدستورية والقانونية والثقافية العراقية	طارق حرب
72	النشيج الوطني	جبار المشهداني
73	نوافذ مغلقة بأحكام - قصص قصيرة	مهدي حسين جاسم
74	هتك الأسرار	سعدون محسن ضمد
75	الهجرة إلى السعدون (رواية)	موفق الشديدي
76	هواجس ملتبسة	عبد النبي شايع
77	الهوية الملتبسة	ثامر عباس
78	وزراء بغداد من عهد الوزير الأول الخلاّل العباسي عام 132هـ حتى وزارة سنة 2012م	طارق حرب
79	يهود العراق	مازن لطيف
80	يوسف العاني يغنيّ ونصوص مسرحية أخرى	أ.د. عقيل مهدي يوسف

دار ومكتبه عدنان

بغداد - شارع المتنبي - بنايه المكتبه البغداديه

نشر- طبع- توزيع

yaser88real@yahoo.com

الهاتف المتحرك

07901785386

07707900655

العقلانية والتنوير
في الفكر العربي المعاصر

إن تسارع الأحداث وتطورها في عالمنا يدفعنا كل مرة إلى مساءلة واقعنا فهو واقع لا يدرك خارج الأزمات وتراكمها، إنه يعيش أزمة شاملة في توصيف الجابري «اقتصادية واجتماعية وسياسية وفكرية، مما يعني إعادة النظر في طرق التعامل مع الأزمة»، إلا أن هذه الأزمات والصدمات في الكثير من الأحيان كانت بمثابة المنبه الذي يثير العقل العربي لينهض ويندمج في صيرورة الفكر، لأنه لا يعرف الركود ولا يحق لأي كان أن يعلن موته، رغم الأوصاف التي قد تلحق به من تخلف وتقليد ورجعية وخارج التاريخ.

يرتكز مشروع ناصيف نصار على مقولة التواصل النقدي بهدف التأسيس لنهضة عربية ثانية، نهضة تكون مغايرة للنهضة الأولى، التي استغرقت في تاريخ الفلسفة القديمة واستحكمت فيها المذاهب الغربية، فكانت النتيجة أن أصبح الواقع العربي في حالة تمزق وتشرذم، هذا الواقع الذي دفع بـ «ناصيف» إلى التنظير لفلسفة قادرة على التحرر من تاريخ الفلسفة وهيمنة الأيديولوجيات الغربية.

كيف تنظر العقلانية النقدية المنفتحة لتاريخ الفلسفة الغربية أو العربية وهل تتعامل معه وفق مقولة الصراع والجدل أم وفق مقولة التواصل والآفاق؟.

ولتمكين القارئ من هذه الإشكاليات المتداخلة اعتمدنا بعض المناهج كالمنهج المقارن والمنهج التحليلي والنقدي على اعتبار أن نقد الذات بكل موضوعية هو ما نفتقد في مشاريعنا الفكرية. هذا بعرض مواقف بعض المفكرين والفلاسفة مع تحليلها ونقدها وتبيان طبيعة الجدل الحاصل بين الأفكار فالجدل يرتقي بالفكر. وسأركز على مشروع المفكر اللبناني ناصيف نصار كنموذج في العقلانية العربية المعاصرة فهو مشروع جاد يشخص المشكلات ويقترح الحلول المناسبة وهذا ما سيجده القارئ أثناء تصفحه هذا الكتاب.


دار ومكتبة عدنان
للطباعة والنشر والتوزيع



طبع على نفقة
وزارة الثقافة العراقية
بمناسبة بغداد عاصمة
الثقافة العربية ٢٠١٣